

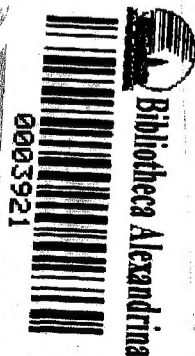
تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام

تأليف

دكتور محمد لطفي حسين

الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين
بالجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢٠٠٥ سبب الدين المهراني - الفجالة
ت : ٩٠٤٦٩٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجامعة الإسلامية العالمية

اسلام آباد

كلية اصول الدين

ناتج الفكر الفلسفي في الإسلام

دكتور
مصطفى شاهين

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢٠٠٥ م - سبيل الدين الهراني - الغبالة
٩٠٤٦٩٦ ١ ت

مقدمة الكتاب :

● هذا لون من ألوان الثقافة التي وفدت على الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها في العصر العباسي الأول وما يليه من عصور .. بعد أن كانت قد اكتملت عناصرها من ألوان الثقافة الإسلامية الخالصة والمتمثلة في علوم : الفقه وأصوله والعقيدة وأصولها ، والتفسير والحديث وعلومها والحياة الروحية ، وغير ذلك .

● وقد كان ظهور هذا اللون من الثقافة الفلسفية في حياة المسلمين الفكرية يمثل ثمرة من ثمار نضجهم العقلي ، وثمره من ثمار استقرارهم المادي بعد أن هدأت حركة الفتوحات ، وأخذ الناس إلى الهدوء والدعة وأعمال الفكر في كل شأن من شئون حياتهم الخاصة والعامة ، فكان من ذلك أن أخذت العقول تنشط وتشحذ وتقبل على النظر فيها عندها وعند غيرها من ألوان الحضارة بما في ذلك الأفكار العقلية الخالصة التي تسمى بالفكر الفلسفي فأقبلوا على نقله إلى اللغة العربية كما أقبلوا على دراسته ..

● وهذا العمل يمثل خطوة طبيعية في حياة كل أمة : إذ يعد دور التأسيس والبناء يأتي دور الراحة والدعة . يليه دور الشيخوخة والزوال .. وفي دور الهدوء والدعة هذا — الذي يمثل شباب الأمة — تتفلسف العقول وتنتج أفكارا مستمدة من أصولها هي .. كما تتطلع إلى آفاق أخرى خارج حدودها .. وهكذا تحدث عملية تفاعل بين ما عندها وما عند غيرها فتتزاوج الحضارات وينتج من هذا التزاوج ما ينتج من ألوان الالتحاق والاختلاف مما يشحذ العقول للبحث والتنقيب في كل ميدان من الميادين .. وهكذا حتي تبلغ دور الشيخوخة فيؤذن نجفها بالأقوال .. والزوال ..

وهذا ما حدث تماما بالنسبة للحضارة الاسلامية : اذ بعد اكتمال دور التأسيس في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين • جاء دور الازدهار وجنى الثمار ، فأقبل المفكرون على النظر فيما لديهم من زاد فكري فأجالوا فيه فكرهم ونشأ عن ذلك ظهور العلوم الاسلامية • كما نظروا فيما لدى غيرهم من الأمم من أدوات التقدم والرقى فكان أن وجدوا لدى اليونان أشياء ولدى الفرس والهند أشياء أخرى فأخذوا ما أعجبهم من هؤلاء وهؤلاء • وكان لليونان من ذلك حظ كبير الا أنهم لم يأخذوا بالفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا لأن في الاسلام غنية عن ذلك •• بل أقبلوا على ما سوى ذلك : بادئين بالعلوم العملية التي كانوا في أمس الحاجة اليها مثل الطب والتنجيم •• كذلك المنطق لحاجة المتكلمين اليه في الدفاع عن الاسلام ••

● كما أخذوا من الفرس أمورا ساعدتهم على تدبير الملك وسياسة الرعية وكثيرا من العادات والآداب •• وقل مثل هذا فيما أخذوه من الهند : حيث وقفوا على ما عندهم من حكمة ورياضيات •• وفلك •• وغير ذلك •

● هذه المادة التي أخذها المسلمون عن اليونانيين بخاصة هي التي ستعرض لها في هذا الكتاب وأعنى بها الفلسفة : التي نبع فيها من المسلمين رجال معدودين مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم •• من فلاسفة سنعرض لهم هنا في ثنايا فصول هذا الكتاب بالتفصيل ••

● وكان طبيعيا أن يزور عن هذا اللون طائفة أخرى من المسلمين هم المثلون للفقهاء والقانون الاسلامي ، اذ وجدوا فيه خطرا على العقيدة — كما قالوا — وأيضا خطرا على وظائفهم •• لأن وجود الأفكار العقلية الخالصة — أي الفلسفة — الى جانب الأفكار

النفسية (أي المسأخوذة من النص في الكتاب والسنة) يسمح بفتح الباب على مصراعيه لتيارات متحررة قد تعصف في النهاية بمقررات الايمان في القول قبل القلوب .. ومن ثم ظهر النزاع بين الفريقين ؛ فريق الفقهاء وفريق الفلاسفة .. ودخل في هذا النزاع رجال أفذاذ من أمثال الغزالي وفخر الدين الرازي وابن تيمية فقاموا بنقد هذا المنافس الخارجي والذي كان يمثل هتته يونانية جاء لافساد دين المسلمين واشتد الخصام واللجاج بين الفريقين : الفقهاء من جانب ورجال الفكر الفلسفي من جانب آخر .. حتى بلغ ذروته على يد الشيخ الغزالي حينما أصدر كتابه تهافت الفلاسفة .. وكفرهم فيها في مسائل ثلاث مشهورة .. ولم يغن رد ابن رشد عليه قليلا : حينما أصدر كتابه (تهافت التهافت) اذ قد توارت الفلسفة بعد ذلك .. ولم يصدر عنها كتاب مستقل بعد أن أحرقت كتب ابن رشد .. وانطوى بذلك عهد أحسبه عهدا زاهرا : حيث كان الجميع يفكر وينقد ويمحص .. وحيث كانت الآراء تعرض وتقرأ .. ثم تؤيد أو تعارض في حركة فكرية متصلة .. تمثل قمة الحرية الفكرية التي صاحبت الحضارة الاسلامية .. وانطفأ بانطفائها مصباح هذه الحضارة .

اد لم يستضيء الناس بعد ذهاب عصر ابن رشد واحراق كتبه بفكر حر وعهد زاهر .. مثلما كان ذلك من قبل ، بل خشي العلماء والمفكرون على أنفسهم من وصمة الكفر .. ففتكروا البحث الحر .. وكان جل صنيع من طمح الى شيء من هذا هو أن يدخل موضوعات التفلسف ضمن موضوعات علم الكلام .. صنيع المتأخرين من المسلمين من أمثال : عضد الدين الايجي في كتابه (المواقف) وكتابه الآخر (العقائد العنصرية) وأيضا صنيع الشيخ النسفي في كتابه العقائد النفسية .. وهكذا استمرت الحال حتى مطلع العصر الحديث .. فرأينا نهضة الفكر الفلسفي من جديد .. ورأينا هذه النهضة تأخذ طريقها على يد شيوخ من رجال الدين هالهم ما وصل اليه حال الأمة من جنود وتقليد .. فقاموا بدعوتهم لازالة هذه الأوصار .. وأخذوا يفتحون بأنفسهم أبواب ونوافذ الفكر الحر مرة أخرى ومن جديد وكان على

رأس هؤلاء جمال الدين الأفغانى الملقب بفيلسوف الشرق وتلميذه :
محدث عبده الملقب بالأستاذ الامام ..

بعدهما عاد الناس من جديد الى التفتيش فى تراث الماضين
وقراءة كتب الفلاسفة المسلمين .. أو بالأحرى قراءة كتب التفكير
الفلسفى فى الاسلام وذلك بغرض الوقوف على نواحي هذا التفكير
لمعرفته من جانب ولإعادة النظر فيما تضمنه هذا اللون من التفكير من
قضايا .. تظل موضوعاتها تعاد وتردد فى كل العصور لأن قضايا
الفكر الفلسفى تعتبر قضايا : قديمة - جديدة معا .. وهذه العودة
تمثل بلا شك دفعة صحيحة للامام .. اذ من يدرى فلعل عقول العائدين
تتفتح عن فكر اسلامى جديد يعيد الى الأمة شيئا من نضرتها ..
وشيئا من حضارتها الغابرة التى تسعى الى احيائها فى هذا العصر
مرة أخرى ومن جديد ..

لذلك كتبنا كتابنا هذا بغرض اللقاء أضواء على هذا الفكر
الفلسفى أخذا من كتب أصحابه ومما كتب عنهم عند الاقتضاء وكما دعت
المناسبة ..

● وقد كانت خطتنا فى هذا الكتاب تسير على النحو التالى :
بدأنا أولا بتعريف الفلسفة ما هى وذلك تهيئةً لذهن القارئ
وإعدادا له كى يسهل عليه فهم ما سيقراه عن الفلاسفة فيما يلى
ذلك من صفحات .. وهذه الخطوة تعتبر ضرورة منهجية فى نظرنا
لأن قارئ الفلسفة ليس من الضروري أن يكون متخصصا فى
الفلسفة أو لديه فكرة مسبقة عنها ، فعلى أن نقدمها له بطريقة تعينه
على فهمها والوقوف على مضمونها وليس ذلك الا بتعريفها وتعريف
موضوعها والغرض منها .. وهذا ما فعلناه فى الفصل الأول ..

● يلى ذلك الفصل الثانى الذى خصصناه للكلام عن بعض المقدمات :

الضرورية لقارىء الفلسفة الاسلامية بالذات .. وهى التعريف بحالة
 العرب الفكرية قبيل الاسلام هذا من ناحية .. وكذا التعريف بحالة
 المسلمين الفكرية قبيل نقل الفلسفة اليهم .. من ناحية أخرى .
 وهكذا تتمهد الأرض ويصبح ذهن القارىء مهيباً لفهم واساغة باقى
 بدءاً فصول الكتاب التى تتضمن الكلام على فلاسفة الاسلام واحداً واحداً
 بدءاً بالكندي ومن بعده الفارابى ثم ابن سينا والغزالى (كناقد
 للفلسفة) وابن رشد .. ومعه ابن باجه وابن طفيل .. وكل منهم
 خصصنا له فصلاً .. فى الكتاب .. حتى وصلنا الى نهاية المطاف
 فوقفنا عند ابن رشد .. الذى وقفت عند الحركة الفلسفية -
 الخالصة - فى الاسلام .. ولم تظهر سافرة مرة أخرى الا فى
 عصرنا هذا على نحو ما أسلفنا القول .. ولذلك ختمنا كتابنا هذا
 بخاتمة بينا فيها سمات الفلاسفة الاسلامية التى تتميز بها بعد أن
 استعرضنا فلاسفتها .. وعرضنا ما لهم وما عليهم فى أهم القضايا
 وهى موقفهم من الله - العالم - الانسان .. موضحين رأيهم فى
 كل مشكلة من هذه مقارنين بينهم وبين غيرهم وناقدين أو معلقين
 على ما نجده مستحقاً للنقد والتعليق فى هذه المشكلة أو تلك .

والله تعالى وحده هو المسئول عن التوفيق والسداد . وأن يجعل
 هذا العمل محققاً لاغرض منه . وهو حسبنا وكفى وصلاة وسلاماً
 على عباده الذين اصطفى - وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين .

اسلام آباد

١٩٩١/٥/١ م

١٥ من شوال ١٤١١ هـ

الباب الأول

- مقدمات عامة •
- مقدمات الفلسفة الإسلامية •

الفصل الأول

مقدمات عامة

مقدمة : (١)

قبل أن نتكلم عن الفكر الفلسفى عند المسلمين يحسن بنا أن نقدم بين يدي حديثنا عنه ؛ فكرة عامة عن الفلسفة ما هى ؟ وعن موضوعاتها ما هى ؟ وعلى أيدي من ظهرت ؟ وفى أى عصر ؟ الى آخر هذه المقدمات التى تعيننا بادئ ذى بدء على التعرف على ماهية الموضوع الذى نحن بصدده تعرفنا يفتح آفاق المعرفة لطلابها فى هذا الأمر .. أمر التعرف على الفكر الفلسفى عند المسلمين . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى يازمنا أيضا الاشارة الى كيف عرف المسلمون الفكر الفلسفى ... وما هى الطرق التى وصلت عن طريقها الفلسفة اليهم ، ومن هو أول فلاسفتهم ؟ وكيف استقبل المسلمون هذا اللون من التفكير ؟ الى آخر هذه الأسئلة التى تعيننا على تجديد مدالم طريق هذا اللون من الفكر عند المسلمين . وسبيلنا الآن أن نشرح هذا كله شرحا على سبيل الاختصار ، فنقول :

ما هى الفلسفة :

هذا السؤال نضعه فى بدء كلامنا ، للتعريف بالموضوع الذى نشتغل فيه ، وهو سؤال منهجى ومنطقى فى الوقت نفسه ، ومن ثم نراه فى بداية دل عام ... أعنى التعريف بهذا العلم أو ذاك . وتكون الاجابة عليه سهلة فى العلوم الأخرى ويعين عليها استيفاء

شروط لتعريف بحسب قواعد المنطق الذى أقل ما يقال فيه انه نتائج
للفكر الفلسفى ... ولكن من الغريب أن سهولة التعريف فى العلوم
الأخرى تختفى هنا ونحن بصدد تعريف الفلسفة ، لاذ ليس لها تعريف
واحد محدد ، أعنى ليس لها تعريف متفق عليه عند كل المفكرين ،
كـ العصور ... بل لها تعريفات مختلفة باختلاف المذاهب الفكرية
والعصور المختلفة .

وذلك راجع الى طبيعة العملية الفلسفية نفسها أعنى فعلاً
التفلسف الذى هو فى أبسط صوره عبارة عن اجتهد عقلى يقوم به
الفيلسوف لا عطاء وجهة نظره فى الحياة كلها بعامة والانسان ومكانته
أو دوره فى هذه الحياة بخاصة وبالطبع تتعدد وجهات النظر هذه
بتعدد الفلاسفة على اختلاف العصور ، وقبل أن ندخل فى تفاصيل
هذه العصور يحسن بنا الالتسار الى معناها اللغوى عله يعيننا
بعض الشئ على تصورها ... فماذا عساه أن يكون ؟

* * *

التعريف اللغوى للفلسفة :

الفلسفة كلمة دخيلة فى اللغة العربية اذ هى مأخوذة من
كلمة يونانية (تبعاً لنشأتها فى بلاد اليونان) هى فيثوسوفيا
Philosophia وهى كلمة تتكون من مقطعين كما ترى . الأول
[فيلو] ومعناه حب أو محبة أو رغبة . والثانى : [سوفيا] ومعناه
(الحكمة) .

لكن هذا التعريف اللغوى على سهولته يتضمن من صعوبة ليس
من السهل حلها وهى ما معنى كلمة (حكمة) هذه ؟ هنا تتعدد
الاجابات وتختلف الآراء من عصر لآخر ومن فيلسوف لآخر على نحو
ما أشرنا اليه آنفاً . فما هى هذه العصور ، وماذا نجد من تعريفات ؟

هنا نتقابل مع خاصية من خواص الفكر الفلسفى وهى ان هذا

الفكر يختلف عن العلم في أن تاريخه (أى الفكر الفلسفى) هو نفسه (الفلسفة) أما تاريخ العلم فهو أمر منفصل عن نظرياته .
أى علم كان ... والعلم فى مطلقنا هنا نقصد به العلم التجريبي من طبيعته وكيمياء ... وما الى ذلك . فيمكنك مثلاً أن تفتح كتاباً من كتب علم الطبيعة أو علم الكيمياء وتقرأ فيه مسائله أو بعضها دون داع لى معرفة من الذى كشف عن هذا القانون أو ذاك وماذا كانت طريقتة فى البحث ؟ وما هى المشاكل التى صادفته ؟ الى آخر هذه الأسئلة ... لكن الأمر جد مختلف فى الفلسفة ، إذ أن تاريخها هو نفسه (الفلسفة) . من أجل ذلك كانت معرفة عصورها وما جرى فى هذه العصور أمراً يعيننا على أخذ صورة واضحة عن معناها ومشاكلها ، فماذا عن هذه العصور ؟



عصور الفلسفة :

يقسم مؤرخوا الفكر الفلسفى عصور هذا الفكر الى ثلاثة رئيسية هى : عصر قديم ، وعصر وسيط ، وعصر حديث . فلنتكلم عن كل منها :

١ - العصر القديم : ويسمى بعصر الفلسفة اليونانية واختصاراً يقال (الفلسفة القديمة) يبدأ على أرض اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد ، ويستمر حتى ينتهى فى القرن الرابع الميلادى ، أى أنه يستغرق حوالى عشرة قرون . وهذا العصر ينقسم فى داخله الى فترات ثلاث هى :

- (أ) فترة الفساف وتعرف باسم (فلسفة ما قبل سقراط) .
- (ب) فترة الشباب والنضج والاكتمال : وتعرف باسم (فلسفة ما بعد سقراط) . وتوصف بأنها العصر الذهبى للفلسفة .
- (ج) فترة الضعف والفتور وتعرف باسم (ما بعد أرسطو) .

٢ - العصر الثاني للفلسفة : ويسمى باسم العصر الوسيط وفلسفته تسمى باسم (فلسفة العصور الوسطى) وهو يستغرق حوالي عشرة قرون أخرى . اذ يبدأ في القرن الرابع الميلادي وينتهي في القرن الرابع عشر .

٣ - العصر الحديث : وفلسفته من ثم تسمى باسم الفلسفة الحديثة ، ويبدأ في القرن السابع عشر الميلادي بالطبع ويستمر حتى الآن . غير أن الفلسفة التي ظهرت ابان القرن التاسع عشر وحتى الآن . يطلق عليها اسم (الفلسفة المعاصرة) . فلنلق نظرة سريعة على هذه العصور ، علنا نقف على معنى الفلسفة في كل عصر منها ... فنقول :



معنى الفلسفة

● معنى الفلسفة قديما - عند اليونان - البحث عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات . يعنون بذلك تفسير الوجود ما هو والموقوف على طبيعته ، أى معرفة من أين جاء وإلى أين ولماذا ؟ وما هي طبيعته ؟

وكانوا لا يقصدون من وراء هذه المعرفة تحصيل أى فائدة عملية ، بل تحصيل اللذة العقلية لا غير وبذلك افترق اليونانيون عن الشرقيين الذين طرّقوا نفس الموضوعات التي طرّقها اليونانيون ، ولكن الشرقيين أرادوا من وراء بحثهم فيها الحصول على منفعة عقلية ، ولم يكن اليونانيون يسمعون إلى مثل هذه الغاية . لأن المعرفة النظرية عند انيونانية كانت - في رأيهم - أسمى من المعرفة العملية .

هذا بوجه عام : فإذا أردنا التخصيص أمكننا أن نقول ان الفلسفة كان معناها :

أولا — منذ أوائل الفلاسفة قبل سقراط هو :

- ١ — البحث عن العلة الأولى لا العلة القريبة للعالم .
 - ٢ — النظرة العامة الشاملة لا الجزئية .
 - ٣ — رد الكثرة الى الوحدة .
- كما كان اهتمامهم موجهاً الى الطبيعة الخارجية أى العالم .
- * * *

ثانياً — معنى الفلسفة عند سقراط :

وجه سقراط همه نحو الأخلاق والسيرة الخميدة وأن لكل شيء حداً يعرف به . . . ولينست الأشياء بحسب مزاج الإنسان وكان بذلك يرد على السوفسطائيين من أبناء عصره الذين قضوا بأن الإنسان هو مقياس كل شيء . . . مقياس الصواب ومقياس الخطأ . . . فالحق ما تراه أنت حقا والباطل ما تراه أنت باطلاً . . . وهكذا . . . فكانت الفلسفة عند سقراط مهمته بالإنسان بدل الطبيعة الخارجية ولذلك صح فيه القول : بأنه أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض .

* * *

ثالثاً — معنى الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو :

● بالنسبة لأفلاطون :

الفلسفة عنده ليست هي معرفة الأشياء المحسوسة سواء أكانت طبيعية أم خلقية ، بل هي معرفة الأشياء المعقولة . . . هي طلب الحق والخير والجمال . . . وهذه الثلاثة أوجه لشيء واحد . . . وهو يقصد بالجمال الفن . . .

● وعلى طلاب الفلسفة أن يبحث وراء الأمور الكلية لا الجزئية ليصل منها الى معرفة الحق الثابت الذى لا يتغير . . . أى ينفذ من لظواهر الى البواطن فيعرف الحق لذاته . . . والحق واحد لا يتعدد سواء

أكانت تلك الحقيقة الواحدة مستمرة من الموجودات الطبيعية أو كانت حقيقة إخلقية مستمدة من سلوك الفاس ... وهذا الحق الثابت موجود في المثل لأنها خالصة ... وأفلاطون هو صاحب مدرسة الأكاديمية *

● أما أرسطو :

فهو صاحب مدرسة يطلق عليها مدرسة المشائين حيث كان يعلم تلميذه وهم يمشون ... وهي في أثينا ... وعنده أن الفلسفة هي : النظر الشامل الواسع لا النظر الجزئي ... وهذا يتأتى بمعرفة المثل الأربع لكل شيء :

- (١) العلة المادية .
- (٢) العلة المصورة .
- (٣) العلة الفاعلة .
- (٤) العلة الغائية .

وجماع هذه العلة الأربع هو الفلسفة ... أي هي البحث عن علة الشيء ... وكلما ذهب الإنسان إلى أعماق هذه العلة كان الفيلسوف الحق وكانت الفلسفة بذلك هي البحث عن العلة البعيدة والغايات النهائية ...

● ولا تزال هذه الفكرة التي قال بها أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة ، من أن الفلسفة هي طلب العلة البعيدة والأسباب الأولى والغايات النهائية ، لا تزال هي الفكرة الصحيحة عن الفلسفة حتى اليوم (١) *

(ج) أما العصر الذي ولى أرسطو مباشرة والمستمرى بالخصر الهيلينيين فهو يشبه فترتين أو مرحلتين :

(١) أحمد فؤاد الأهواني : معاني الفلسفة - طبعة الحلبي - القاهرة سنة ١٩٤٧ - ص ١٥ - ٢٠

(أ) فترة العصر الروماني •

(ب) وفترة أوائل العصر المسيحي حتى القرن الرابع الميلادي •

فقد تميز البحث الفلسفي فيه • بالشروح والتعليقات والتلخيصات
للآراء السابقين • كما اختلطت فيه الآراء الفلسفية بالأديان الشرقية •
وكان الطابع الغالب عليه هو النزعة الأخلاقية التي كان يمثلها مدرسة
الرواقية ومدرسة الأبيقورية : وعمادها البحث عن السعادة الفردية
بواسطة الأخلاق • على اختلاف بينهما في تفسير معناها • كما ظهرت
في هذه المرحلة الأفلاطونية المحدثة في مدرسة الإسكندرية •
وتم فيها أيضا سيطرة الفكر اليوناني على الثقافة الرومانية ثم ظهرت
الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة والتصوف (١) •

وهنا نلاحظ السمات الآتية :

وجه الناس اهتمامهم بعد أرسطو إلى البحث في المسائل
الخلقية وحول محور فكرة القضاء والقدر ••• وليفعل الفرد ما يشاء
فكل شيء قسمه له •

ولما ظهرت المدرسة الرواقية وهي مدرسة أخلاقية في أساسها
اهتمت بالمنطق والطبيعة والأخلاق •••

وظهر هنا أي بعد القرن الثالث قبل الميلاد — إلى القرن الأول
الميلادي — نوع من التخصص ••• وبدأت بذور انفصال العلوم المختلفة
وخصوصا العلم الرياضي والعلم الطبيعي وأصبحت الفلسفة منعزلة
في المدارس • يدرسها الطلاب على أيدي معلمين •••

(١) توفيق الطويل (الدكتور) : الفلسفة في مسارها التاريخي •
المجلد رقم ٧ من سلسلة كتابك — دار المعارف — القاهرة ص ١٢ •
محمد علي أبو ريان — تاريخ الفكر الفلسفي — ج ١ ، الاسكندرية
١٩٨٠ م ، ص ٥٢ •

وكانت نظرتهم الأخلاقية تنتهي عند حلين هما :

١ - الاعتقاد بأن كل شيء مقدور على الإنسان .

٢ - فكرة الرواقية التي تدعو إلى الصبر . . . (١)

ولما جاءت المسيحية وصارت الدين الرسمي للامبراطورية الرومانية الشرقية المقدسة على يد الامبراطور قسطنطين الذي قيل أنه اعتنقها وهو على فراش الموت . وأمر بإدخال رعيته فيها عندئذ دخلت الإنسانية بعدها في عصور تسمى العصور الوسطى .

٢ - العصور الوسطى : تبتدىء من القرن الرابع الميلادي وتستمر حتى القرن الرابع عشر . كما سبق القول (٢) وفيها ارتبطت الفلسفة بالدين حيث جعلت تابعة له وخادمة . من أجل ذلك شغل الناس في هذه العصور بالتوفيق بين الفلسفة والدين . وفي القرن الثامن من هذه العصور ظهر فلاسفة الاسلام . . . فكانوا أسبق من أوربا في معرفة الفلسفة اليونانية وعلم أخذها الأوروبيون .

● ويمكننا أن نميز في العصر المسيحي السمات الآتية :

الخاصة بالفلسفة :

أخذت مظهرين :

١ - انصرافها إلى مقدمة الدين .

(١) الأهواني - المصدر السابق - ص ٢٣/٢٤ .
(٢) وهي الفترة التي تبدأ بسقوط الدولة الرومانية الغربية (٤٧٦ م) . ويسمى نصفها الأول بعصر آباء الكنيسة ، ونصفها الثاني بالعصر المدرسي . ويمتد هذا العصر المدرسي إلى قيام النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر .

(٣) انظر : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة هامش رقم ٢ ص ٥١ م
د. مراد وهبة : قصة الفلسفة ص ٣٧ ، أحمد أمين ، وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ج ١ ، ص ١٢٣ .

٢ — استغلالها شيئاً فشيئاً ..

لكن الدين المقام الأول .. فالشرع مقدم على العقل أو النقل
مقدم على الفعل ..

وأخذ رجال الدين يوفقون بين ما عندهم من دين وبين ما جاءت
به الفلسفة .. واستعانوا بها (أى الفلسفة) على حرب الوثنية
البرومانية .

● ولذلك سمعنا عن رجال الدين الذين مزجوا الدين بالفلسفة
كالقديس أوغسطين والقديس توماس الاكوينى . ولم نسمع عن
فلاسفة خلص جديرين بهذا الاسم .

● ويمكننا أن نلاحظ على تعريف المسلمين جملة الملاحظات التالية :

— معنى الفلسفة عند فلاسفة الاسلام :

برغم ما تضمنه التراث العربى الفلسفى من وجوه الطرافة
والابداع نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليونانى قد تردد صداداً عند
فلاسفة الاسلام . فالكندى المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م أطلق
على الميتافيزيقا الفلسفة — الأولى وعلم الربوبية — ولما عرض
الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م لتعريف الفلسفة فى كتابه :
(الجمع بين رأيى الحكميين) قال انها (العلم بالموجودات بما هى
موجودة) وفرعها الى حكمة الهيئة ، وطبيعية ومنطقية ورياضية ،
ورأى أن ليس بين موجودات العالم شئ إلا والفلسفة فيه مدخل
وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

● وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ — ١٠٣٧ م
فى رسائله المتسعة فى الحكمة والطبيعات الى تعريف الفلسفة
بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى

عليه ، على قدر الطاقة البشرية ، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما جى كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرع الفلسفة الى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وتسمى الحكمة العملية الى حكمة مدنية تفرغ لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبد (وبقاء النوع الإنسانى ،) وهى المقصود بها سياسة الدولة (والى حكمة منزلية تتناول ما ينبغى أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتتظم به المصلحة المنزلية (وهو علم الاقتصاد) والى حكمة خلقية تهدف الى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها ، والردائل وكيفية اتقانها وتستفاد بهذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الالهية ، وان كانت قوانينها وتطبيقاتها على الجزئيات انما تعرف بالنظر العقلى .

• • •

● أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع الى حكمة طبيعية تتعلق بما فى الحركة والتغير بما هو كذلك . وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجزده ذهن عن التغير وان كان وجوده مخالفا للتغير ، وحكمة تنصب على ما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، وان خالصة فبالعرض لأن ذاته مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها ، وهذه هى الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا) والفلسفة الالهية جزء منها ، ويراد بها معرفة الربوبية .

● ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أبواب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ولكن تخصيلها بالكمال انما يكون بالنظر العقلى على سبيل الحجة .

● وسينأتى مزيد بيان لكلام ابن سينا هنا على هذه النقطة عند كلامنا على فلسفته .

● أما بخصوص العلم الالهي فقد اتفق كل من الفارابي وابن سينا على أن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الالهي . فالحكمة (معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ...) على حد قول الفارابي . أو هو كما يقول ابن سينا : (العلم بأول الأمور في الوجود وهو الملة الأولى ، وأول الأمور على العموم وهو الوجود والوجدة ، وهو أيضا الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم . فانها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم فانها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم — أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضا المعرفة بالله) .

● ورد ابن رشد — في الغرب الاسلامي — رأى أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الوجود بما هو موجود . . .

وهكذا ساد الفكر الديني العصور الوسطى ومعه فلسفة أرسطو جنبا إلى جنب حتى مطلع العصر الحديث . . . حيث قامت ثورة ثقافية ضدها كما سبق الالماع الى ذلك .

٣ — وحين جاء القرن السابع عشر دخل تاريخ الفلسفة في طور جديد هو طور الفلسفة الحديثة على يد رجلين هما : فرنسيس بيكون الانجليزي (ت ١٦٢٦ م) . ورينييه ديكارت الفرنسي (ت ١٦٥٠ م) . بسبب تغير منهج البحث على يد كل منهما ، بعد أن تحرر المفكرون من ساطان الكنيسة وأرسطو فقد وضع أولهما أسس المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية بينما وضع ثانيهما أسس المنهج العقلي للبحث في الفلسفة وغيرها ، وبفضلهما اشتد نشاط العلماء العلماء والمفكرين واشتعلت حماستهم ، وتنوعت أبحاثهم وتشعبت نظرياتهم ، وكان أكبر سمة للبحث الفلسفي بعدها هو البحث في أسس المعرفة البشرية من حيث مصادرها وطبيعتها ونقدها ، بل ونقد العقل البشري نفسه لمعرفة مدى قدرته وجدارته . . . وقد قام بهذا

فلاسفة عظام فى تاريخ الفكر تذكر منهم فى مجال المعرفة وعلى سبيل المثال ليس الا : جون لوك (ت ١٧٠٤ م) وباركلى (ت ١٧٥٣ م) ودافيد هيوم .

وفى مجال نقد العقل : أما نوئيل كانط (ت ١٨٠٤ م) حتى جاء القرن للتاسع عشر وظهر الفيلسوف الألمانى هيغل فبحث فى فلسفة التاريخ وترك فى ذلك أثرا فلسفيا ضخما على رأسه مذهبه فى المطلق وتطوره عبر التاريخ وفق منهج أطلق عليه (منهج الديالكتيك) الذى كن له أكبر الأثر فيما بعد على كارل ماركس مؤسس المذهب الفلسفى الذى يحمل اسمه والذى صار أساسا للشيوعية العالمية التى صارت هدفا يسعى اليه نظام الحكم فى كل من روسيا والصين ودول أخرى .

وبمجيء القرن التاسع عشر هذا دخلت الفلسفة والفلاسفة فى طور جديد هو المسمى بالفلسفة المعاصرة التى أساسها الاهتمام بالإنسان ومشكلاته : حريته ووجوده الواقعى ... فتعددت وجهات النظر هنا أيضا تعددا كبيرا أهمها أربع هى :

(أ) وجهة نظر المدرسة الأمريكية وفلسفتها تسمى باسم الفلسفة العملية ويطلقون عليها اسم البرجماتية . ومؤسسوا هذه الفلسفة هم : جون ديوى (ت ١٩٥٢ م) ووليم جيمس (ت ١٩١٠ م) وبيرس (ت ١٩١٤ م) وهؤلاء يجعلون الفلسفة عبارة عن البحث العقلى الموجه الى المنفعة العملية . واعتبار المعرفة أداة العمل المنتج فأصبحت الفلسفة على يدهم هى أن ننظر فى الغايات والنتائج لا فى المبادئ والأسس التى تقوم عليها (١) . لذلك هم يعدون كل فكرة لا تنتهى الى سلوك عملى فى دنيا الواقع

(١) تشارلز ساندرز بيرس (مات ١٩١٤ م) .

هي فكرة باطلة • وطبقوا ذلك في كل شيء حتى في جانب الايمان
والأخلاق • هذا اتجاه •

(ب) اتجاه آخر في الفلسفة المعاصرة هو الاتجاه الماركسي
الذي يقوم على انكار كل ما هو روحي ويقرر بأن (لا اله والمكون مادة)
ويجعل معنى الفلسفة عنده أنها العمل على (تغيير الواقع لا تفسيره
والقضاء على الخرافات) • قاصدا بذلك القضاء على المعنى القديم
للفلسفة والقضاء أيضا على الدين ، الذي يسميه بالخرافات •

(ج) كذا نجد في عصرنا هذا أيضا الاتجاه الوجودي في
الفلسفة وهو الاتجاه الذي أرسى دعائمه في الأصل (كيركجارد) •

ثم أرسى دعائمه في قرننا العشرين هذا رجلان هما : مارتين
هيديجر وجان بول سارتر وخلصا ما يذهب اليه هذا الاتجاه هو
أن الفلسفة ليس مهمتها البحث عن الوجود كله • بل الصواب هو
أن تكون مهمتها البحث عن الإنسان المشخص في وجوده الحسي
الواقعي (أي في حياته اليومية في زحمة الكون من ناحية ، وفي علاقاته
مع الآخرين من ناحية أخرى • وبذلك صارت الفلسفة في هذا المذهب
أو في هذا الاتجاه عبارة عن منهج وصفى للتجربة الذاتية للإنسان
الفرد • مع ذاته • أي وليس للمجتمع ، فهي بذلك تعارض الاتجاه
الماركسي الذي يهتم بالمجتمع على حساب الفرد •

(د) وأخيرا نصل الى رابع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وهو
الاتجاه الوضعي المنطقي^(١) ، الذي يقول بضرورة اخراج الفلسفة لامن

(١) هناك وضعية فقط وهي التي أرسى دعائمها أوجست كونت
في القرن التاسع عشر وتقول بضرورة خضوع كل علم للتجربة •
وضعي منطقي هو هذا الذي نشرحه أعلاه •

دائرة البحث عن الكون كله. فحسب ، بل وإخراجها أيضا من دائرة البحث في العلوم ... لأن البحث عن الكون كله مضيعة للوقت فوق أنه صعب ولا فائدة منه ... والبحث في العلوم هو من شأن هذه العلوم التي انفصلت عن أمها الفلسفة واختصت بمناهج جديدة ، واذن فلم يعد للفلسفة مجال مستقل . وما الأفضل أن تشتغل بالتحليل اللغوي للألفاظ لمعرفة أي هذه الألفاظ يناسب البحث العلمي التجريبي فيكون بذلك ، لفظا حقيقيا ، وأياها لا يكون . وجعلوا مقياس صواب الأفكار هو قابل التجربة حاليا أو مستقبلا وبذلك استبعدوا من دائرة الكلام المفهوم والمقبول كل لفظة لا تدل على فكرة يمكن تجربتها أو على الأقل يمكن تصور تجربتها . على أي نحو تكون ... ومن ثم فقد انتهوا بهذا المقياس إلى استبعاد ألفاظ مثل الجوهر والروح والنفس وكل الألفاظ

وإذا شئنا أن نجعل ما تقدم في سطور قليلة قلنا : كان معنى الفلسفة قديما وعند اليونان هو : (البحث عن طبائع الأشياء أي (حقائقها) بحثا عقليا مجردا) وكان أخص ما يميز الفلسفة عندهم أنها لا تهدف إلى دراسة فروع المعرفة المختلفة لذاتها بل لتكون أداة أو مادة ينشئ منها الفيلسوف مذهبه . وبذلك اعتبر أرسطو دراسة العلم لذاته أنها أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية أو دينية . وبذلك رفع من شأن النظر على العمل (١) .

وكذا أطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه . النظرى من طبيعيات ورياضيات والهيئات . والعملى من أخلاق وسياسة وإقتصاد . واعتبرت الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم

(١) المقصود هنا أن التفكير العقلى كان عنده أفضل من العمل اليدوى لأن الأخير من شأن العبيد . وأرسطو في الوقت نفسه كان رجلا واقعيا لا خياليا مثل أفلاطون إذ يحفل بالتجارب ويميل إلى المحسوس ...

بما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) علم الموجودات بعلمها الأولى — أو علم الوجود بما هو كذلك مجردا عن كل تعيين (توفيق الطويل — المرجع السابق ص ٣٥) •

ثم غلبت الروح الصوفية والدينية الشرقية على تفكير الفلاسفة بعده فظهرت الأفلاطونية المحدثة • والمذاهب الأخلاقية من أبيقورية ورواقية •

وفى العصور الوسطى : كان معنى الفلسفة هو البحث العقلى عن الحقيقة أيضا لذاتها • والدين (لأنه كان له السيادة فى تلك العصور) هو البحث عن الحقيقة التى نزل بها الوحي فى الكتب المقدسة • وبذلك كان أهم ما يميز الفلسفة فى ذلك الوقت كان محاولة التوفيق بين الوحي والعقل • والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق • والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست الا تعبيرا عن العقل (١) •

أما الفلسفة الحديثة فقد اهتمت بالبحث فى المعرفة التى للانسان ••• للوقوف على حقيقة العلاقة التى تربط بين قوى الادراك والأشياء • واتجهت فلسفة المحدثين الى اعتبار المعرفة شاملة للوجود •

أما فلسفة المعاصرين فقد ضاقت بذلك كله وحولت التفكير العقلى الى دراسة الانسان فى وجوده الواقعى واختلفت فى هذا وجهات النظر بين البرجماتية والماركسية والوجودية والوضعية ••• كما سبق أن أوجزنا القول فى كل منها •

(١) توفيق الطويل — استنسخ الفلسفة — طبعة الثالثة — القاهرة ١٩٥٨ م ، ص ٣٧ •

ولكن مع هذه الكثرة المتنوعة في تعاريف الفلسفة يمكننا القول أن التعريف القديم لازال له أنصار حتى في عصرنا هذا وهو التعريف الذي يذهب الى أن الفلسفة معناها النظرة العقلية الكلية المتعمقة للأشياء وأنها موقف من الحياة ••• هي موقف كلي شامل لا يختص بجانب دون آخر • وذلك قصدا الى معرفة المبادئ القصوى التي تكمن وراء كل فرع من فروع الحياة^(١) ••• (توفيق الطويل أسس الفلسفة ص ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠ ويحيى هويدى - مقدمة في الفلسفة العامة ٣٠ ، ٣١) •

ومن هنا صار للبحث الفلسفي جملة الخصائص الآتية :



(١) هناك مبادئ للأشياء وأخرى بعيدة : الأولى مثل أن يقال أن سبب المطر هو تجمع السحب واصطدامها بهواء بارد • فيحدث تكاثف وينزل المطر • والثانية هي أن نقول ومن الذي كان سببا في حدوث السحب ••••• فإذا كان الجواب هو بخار الماء في البحار والمحيطات • نعود نسأل ومن الذي سبب بخار الماء ؟ فإذا كان الجواب : حرارة الشمس • نعود فنسأل وما الذي سبب ذلك ؟ فإذا كان الجواب الشمس نفسها وأن من طبيعة حرارتها تسخين الأشياء • نعود ونسأل ومن الذي خلق الشمس وجعلها كذلك ؟ فإذا كان الجواب : الله تعالى هو الذي خلقها ••• عند ذلك نقف • ونقول ان الله تعالى هو العلة البعيدة لنزول المطر •

مقدمة (٢) :

خصائص البحث الفلسفى

١ - البحث الفلسفى عبارة عن موقف كلى من الحياة • وذلك فى مقابل النظرة الجزئية التى تتعلق بهذا الشئ أو ذلك • وهى نظرة الفنان أو العالم • فانها نظرة جزئية الى هذا الشئ أو ذاك والفرق بينهما أن نظرة الفنان تعتبر ذاتية لأنها تنبع من ذات الفنان ورؤيته للأشياء وتأثيره بها وانعكاس ذلك التأثير عليه فى عواطفه وشعوره فيدبر عن ذلك بوسيلة فنية أو بأخرى مثل أن يرى الفنان غروب الشمس وجمال منظر الشفق فيعبر عن ذلك فى قصيدة شعرية أو فى لوحة فنية أو فى نغمة موسيقية أما العالم فإنه ينظر الى الأشياء الجزئية من خارج ذاته أى كما هى موضوعه أمامه فى الطبيعة دون أن أدخل فى هذه النظرة عواطفه وشعوره • هو الأشياء كما يجدها • • • ويبحث فيها هنا وهناك علة يهتدى الى القانون أو القوانين التى تعمل بمقتضاها هذه الظاهرة أو تلك • تلكم هى التفرقة المبدئية بين العالم والفنان • ومن الواضح أنهما يختلفان معا عن نظرة الفيلسوف التى تحلو على ذلك • • • اذ هى تبحث فى الأسباب الكامنة وراء الأشياء كلها • • • لا فى علم الطبيعة فقط ولا فى علم الكيمياء فقط بل فى الكون ككل • وحسبنا هذا هنا •

٢ - الميزة الثانية للتفكير الفلسفى أنه تفكير ينبعث من الدهشة • أعنى الدهشة الواعية اليقظة لكل ما يدور حولنا • هى دهشة نثير فيها الانتباه وحب الاستطلاع • والمثال على ذلك دهشة (نيوتن) عالم الطبيعة المشهور عندما رأى تفاحة تسقط من الشجرة على الأرض دون غيرها من التفاح ، فلغت ذلك نظره بشدة واعتبرها حدثا غير عادى وأخذ يفتش عن السبب فعرف أن ذلك بفعل شئ • • •

هر الجاذبية الأرضية • وعندئذ عرف هذا القانون (قانون الجاذبية)
منذ هذه اللحظة •

وهكذا توالى اكتشافاته • ومثله فى ذلك مثل غيره من العلماء
فى اكتشافاتهم ••• أن عقولهم ليست عادية ••• انها تقف عند
ك شىء وتتساءل فى دهشة ما الذى جرى لهذا الشىء حتى حدث
عنه كذا وكذا ••• المخ •

لكن دهشة الفيلسوف تختلف عن دهشة العالم أو الفنان إذ أن
ذليهما ينظر للأشياء نظرة جزئية • أى ينظر نظرة محدودة لحدث
واحد معين ••• لكن الفيلسوف عنده نظرة كلية أو دهشة كلية من
الكون كله والوجود أجمع ••• هى دهشة من الحياة نفسها ••• لماذا
هذا كله ••• السموات والأرضون • والانسان والحيوان والجماد
بما فى ذلك الجبال والبحار والأنهار والمحيطات والطيور والأشجار
والأزهار والموت والحياة ••• فيأخذ الفيلسوف يتساءل عن السر فى
وجود ذلك كله • وما قيمته • والانسان نفسه ماذا عن دوره فى هذه
الحياة ؟ وماذا عن علاقته بالوجود ••• وبما يحيطه فيه من أشياء
هذا الوجود ••• الى آخر هذه التساؤلات •

٣- الخاصية الثالثة : للتفكير الفلسفى هى هى التأمل : وهو تلك
الخلوة العقلية التى يخلو فيها الفلاسفة الى أنفسهم يتأملون فيها
وفيما يجرى حولهم من أحداث ، برغبة منهم فى أن يعمق الفيلسوف
وعيه ، ويكتشف فى نفسه عناصر جديدة تجدون فاعليته ، وتجعله
قادرا على العطاء والمشاركة فى حل مشاكل المجتمع • وهى بالطبع
تختلف عن تأمل العالم والفنان ••• إذ أن كلا منهما يرجع فى تأمله
الى الوقوف حول جزئية من جزئيات الواقع أو الحياة ••• الأول ينظر
اليها بحواسه والثانى بعاطفته •••

٤ - الخاصية الرابعة : للتفكير الفلسفى هى : سعة الأفق وعدم
الضييق بآراء الآخرين وقبوله للمناقشة فى آرائه •••

هذا هو مجمل خواص التفكير الفلسفى وبها يمكننا القول بأن
الفلسفة ليست الا محاولة لفهم التفاعل بين الانسان والوجود الكلى *

وهذه هى مجمل تعريفات الفلسفة فى مختلف عصورها • انطلاقتنا
من العصر اليونانى القديم حيث ظهرت هناك — كما هو رأى أغلب
مؤرخى الفلسفة — من أنها نشأت لأول مرة على أرض اليونان وكان
ذلك فى القرن السادس ق.م ، وكان أول المتفلسفين هو طاليس ••
وجاء من بعده جملة فلاسفة يبحثون فى أصل العالم من أين جاء ؟ ••
فنشأت على أساس هذا السؤال جملة مدارس فلسفية عرفت ••
بفلسفة ما قبل سقراط •• ولا يتسع المقام هنا لاستعراضها ••

● هذا نن النقطة الأولى الخاصة بتعريف لفظة فلسفة ••

فإذا انتقلنا بعد ذلك الى النقطة الثانية وهى ما هو موضوع
الفلسفة ؟ لاستطعنا القول بأن موضوع الفلسفة يمكن أخذه من جملة
تعريفاتها السابقة وأنه يدور حول المباحث الآتية :

- مبحث الوجود ••
- نظرية المعرفة ••
- مبحث القيم : الحق — الخير — الجمال ••

— فلسفات العلوم : فلسفة القانون ، فلسفة الدين ، فلسفة
التاريخ ، فلسفة السياسة •••



الفصل الثاني

مقدمات

الفلسفة الاسلامية

أو مقدمات

التفكير الفلسفي في الاسلام

مقدمة : لابد قبل الخوض في تفاصيل الكلام عن الفلسفة عند المسلمين من الاشارة الى شيئين :

أولهما : بيان الحالة العقلية التي كان عليها العرب قبيل الاسلام •

وثانيهما : بيان الحالة الفكرية التي كان عليها العرب عند ظهور الاسلام •• وقبل أن يعرفوا الفلسفة •

يلي ذلك الكلام عن كيفية انتقال الفلسفة وعلومها الى العرب •• وهذا معناه الكلام على الترجمة والمترجمين ••

مظاهر الحياة العقلية عند العرب قبل معرفتهم بالفلسفة اليونانية

أولاً - قبل الإسلام : وهو العصر المسمى بالعصر الجاهلي :

كانت مظاهر الحياة العقلية للعرب قبل الإسلام تأخذ عدة صور منها اللغوى ومنها التفكير فى أمر العقيدة ... فمن المعروف أن العرب أمة مشهورة بالفصاحة والبلاغة والشعر ... الذى كان يعد ديوان العرب ومראה صادقة لحيتها وهم من هذه الناحية لا يشق لهم غبار ... وقد خصصوا لذلك أسواقا معينة يتبارى فيها الخباء والشعراء وعينوا لها أوقاتا معلومة فى السنة . وكان من ذلك أسواق : عكاظ ومجنة وذو المجاز . . وكان من آثار ذلك أيضا المعلقة السبع المشهورة . كذلك كان عندهم معرفة بالأنساب ومعرفة بالأنواء والسماء ومعرفة بشئ من الأخبار ، ومعرفة بشئ من الطب المبني على التجربة ... (١)

والى جانب ذلك كان للعرب صلة بأهل الأديان السماوية من يهود ونصارى . كما كان لهم أيضا صلة بغير هذين الدينين .

فقد كان يوجد فى الجزيرة العربية أهل الأديان الكتابية . كذا أصحاب الديانات البشرية . فاليهود كانوا موجودين فى يثرب وفى غيرها . والنصارى كانوا موجودين فى نجران وفى غيرها . كما كان يوجد عبدة الكواكب والمجوس القائلين بالهين : الله التوز واله الظلمة على مقربة منهم . هذا فضلا عن وجود من يعبد الملائكة

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام - الطبعة الثانية عشرة -

القاهرة ١٩٧٨ م ، ص ٤٨

والجن ... والأوثان (الأصنام) وهؤلاء الآخرون هم الأكثرون (٣) .

وفى تفصيل ذلك يروى المؤرخون أن ديانات عرب الجاهلية هى :

(أ) الوثنية .. أى عبادة الأصنام سواء أكانت مصنوعة من الذهب أو الفضة أو غيرها ..

وكانت التبعية مقر أوثان العرب وأصنامهم ومن أشهرها :-
(هبل) الذى كان على صورة انسان وكان مصنوعا من العقيق الأحمر
مكسور اليد اليمنى ..

● وكان من أصنامهم كذلك (مناة) وقد نصب على سبيل
البحر الأخير بين مكة والمدينة وكان معظما عند الأوس والخزرج
بخاصة ..

● كذلك كان من أصنامهم (اللات) وكان له شهرة ولسعة
بين العرب الشماليين وبين عرب الحجاز أيضا وعند ظهور الإسلام
كان معبده فى مدينة الطائف .

● ومن بينها كذلك كان العزى .. ويظهر أنها كانت نخلة الى
الشرق من مكة — أو كانت بيتا به نخلة قدسها العرب .. (٤)

وهذه الأوثان كانت تعبد الى جانب الله تعالى وكان العرب
يقولون عنها (هن بنات الله) و (هن يشفعن اليه) ويحكى عنهم
القرآن ذلك (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون) .
(الزمر — ٢٠)

(٣) أشار القرآن الكريم الى ذلك كله فى آيات — منها آية
سورة الحج .

(٤) يحيى هويدى — محاضرات فى الفلسفة الإسلامية —

لقاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ ص ٢٧

● اذن لم تكن غالبية العرب زنادقة ملاحدة بل كانوا مشركين
(وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) * (يوسف - ١٠٦)
● وكان من بين العرب نفر قليل زنادقة أى ينكرون وجود الله *
ويقولون (ما يولكننا الا الدهر) *.

وبالنسبة للبعث : لم يكن يؤمن به من العرب الا قليل وأئزره
الأكثر (٥) *.

(ب) فريق آخر من العرب اعتقدوا بأثر الجن في حياتهم حتى
نصروهم آلهة وشركاء لله في ادارة دفة هذا الكون * فعبدوهم *
(ج) فريق آخر عبد الملائكة والتجن معا :

ويصور القرآن الكريم ذلك كله في قوله : (وجعلوا بينه وبين
الجنة نسبا ، ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون) * (الصفات - ١٥٨)
● (ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة : أهؤلاء إياكم
كانوا يعبدون ؟ قالوا سبحانك : أنت ولينا من دونهم ، بلى كانوا
يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) * (سبأ - ٤٠ - ٤١)

● واعتقد الجاهليون بأن الملائكة اناث : فهم بنات الله *
(أفأصفاكم ربكم بالبنين وأتخذ من الملائكة اناثا ، انكم لتقولون
قولا عظيما) * (الأسراء - ٤١)
(وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اثنا عشر فرقة)
ستكتب شهادتكم ويسألون) * (الزخرف - ١٩)

(٥) يحيى هويدى - المصدر السابق - ص ٢٩

(د) الكهانة والكهان :

• الكهان : هم رجال ذوو قدرة ومواهب على الاتصال بالآلهة والأرواح والاستئناس بها واسترضائها حتى تمنع الشر .

• فإذا استشارهم الناس في أمر مستقبل فهذه هي الكهانة الحقيقية .

• أما إذا استشاروهم لمعرفة مكان الأشياء الضائعة ، أو للتعرف في الأمور أو الأشياء لاستخلاص الأسرار منها فهذه هي العرافة .

• ويتصل بالكهانة والعرافة : علوم القيافة والفراسة التي كان يمارسها الكهان أيضا ويشاركهم في ممارستها الناس العاديون .

— ومن طرق التنبؤ عند الكهان الاستقسام بالأزلام :
أي السهام .

— ومن طرق التنبؤ عندهم أيضا : (الزجر) : أي زجر الطير .
— وكنوا — أي الجاهليون — يعتقدون في السحر أيضا وقدرة
الفسرة على مداواة الإنسان من أمراض عديدة بطرد الأرواح الشريرة
من جسم المريض وبخاصة المجنون .

(هـ) أما عن عبادة الكواكب : فقد وجد من العرب فريق يعبدونها
وهم الصائبة الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم .

— وأما عن ديانات فارس : فقد شاعت بين عرب الجاهلية
عن طريق ذوالقنطرة إلى اليمن في الجنوب حينما وإلى حدود فارس
في الشمال حينما آخر .

وقد عرف العرب من هذه الديانة عبادة النار .

(٦) يبيى ويدي المصدر السابق : ص ٣٦/٣٥

(و) وأما عن اليهودية :

فقد دخلت اليهودية بلاد العرب في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ... جاؤا من فلسطين .. أما للسبب ضيق سبل الرزق عليهم فيها .. أو بسبب هجوم الرومان على فلسطين ... واستقروا في الحينة (أو يثرب) واشتغلوا بالتجارة واقتنوا الضياع والأموال .
(هويدى - ٦٣)

(ز) وأما عن النصرانية :

فقد دخلت بلاد العرب عن طريق التبشير أولا : ثم عن طريق تجارة الرقيق الأبيض ثانيا : وكان اتصال عرب الحجاز في مكة والطائف بأهل الحيرة شعروا عنهم النصرانية أما الذين فقد عرفت النصرانية في نجران ..

ولما لم ترض هذه العقائد بعض أصحاب العقول المتحررة من أسر التقليد تركوها . وقرروا البحث عن الدين الصحيح عليهم بدركونه ... قيمتقونه ويستريحون من هذا الثبك المبرح . الذي ألم بهم ، ومن هذه الحيرة التي سدت عليهم منافذ الراحة .

اجتمع هؤلاء النفر معا ، وتباحثوا الأمر ثم قرروا الخروج من مكة الى بلاد الله الواسعة عليهم يصيرون الدين الصحيح . وهم : ورقة بن نوفل ، وعبد الله بن جحش بن رثاب ، وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل ، وأبو قيس بن أنس ، وخالد بن سنان العيسى ، وأممية بن أبي الصلت الشاعر المشهور على خلاف بين المؤرخين في أسماء بعضهم وعددهم (٧) .

(٧) انظر : عبد الحليم محمود - التفكير الفلسفى فى الاسلام

ج ١ ، ص ٣٧

ومحمد على أبو ريان -- تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام

ج ١ ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٧

(ح) وقد عرف هؤلاء في التاريخ باسم (الحنفاء) : لأنهم وحدوا الدين الصحيح هو ملة سيدنا ابراهيم المسماة باسم الحنفية ... فاعتنقوه • ومنهم من أنصرف الى دين آخر كما لم يجد من يعلمه أمر هذا الدين •

(ط) والى جانب ذلك كان يوجد طائفة أخرى في المغرب وفي مكة بالذات تسمى (الحمس) • وهم الذين نذروا أنفسهم للدين أو نذرهم آبائهم له • فصاروا من أجل ذلك يخدمون البيت الحرام والحجيج اذا ما وفدوا حيث يسهرون على راحتهم أيام الحج • وكان هؤلاء الخمس يمتنعون عن أكل الطعام الذي يحملونه معهم الى الحرم • كما كانوا لا يدخلون بيوتا من النساء ، ولا يستظلون إلا في بيوت من آدمى من جلود الابل • • • • • ولا يأكلوا اللحم ، ولا يطوفوا بملايس عصوا الله فيها ولا يغادرها الى غيرها من أماكن المشاعر زاعمين أن مكة هي فقط البلد الحرام ولا يجوز الخروج منها الى غيرها بالنسبة لهم • وقد حدث هذا الزعم منهم في آخر الأمر • ولما قدم بهم العهد على ذلك صار من يطوف بالبيت من غيرهم لا يطوف الا بملايس لم يعصوا الله فيها مثل (الحمس) فاذ لم يجدوها • • • • • نطفوا عرايا • وكان من عادتهم ألا يدخلوا البيوت من أبوابها • • • • • وقد أبطل الاسلام ذلك كله (٨)

وكان يوجد الى جانب هؤلاء الحنفاء وأولئك الحمس ، فريق آخر من العرب تميز بوجود الرأي وشبهة الإصابة في القول والعمل ، وسداد التفكير • • • • • حتى جعلهم الناس لهم في الشدائد يرجعون

(٨) سيرة ابن هشام ج ١ حديث الحمس — الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية — القاهرة سنة ١٣٢١ ص ١٧٩
— ويحيى دويدى : محاضرات في الفلسفة الإسلامية — ص ١٠٢

ألى رأيهم يستترشدون به كلما حز بهم أمر أو نزل بهم مكروه...
أو ضيق أولئك هم (الحكماء) :

ويدخل في هؤلاء الحكماء أيضا الأطباء ، لما كان لهم من العلم
وال تجربه ونفوذ الكلمة .

ويراد بالحكمة التي ينسب اليها هؤلاء الحكماء معنى مختلف
عما وجدناه عند فلاسفة اليونان . فهي في اللغة العربية يقصد بها
عند ذكر هؤلاء الحكماء الذين ظهروا قبل الاسلام في العرب...
(اتقان في العلم والعمل يمتنع معه الزيف والفساد والجور ، أو هي
العلم الكامل النافع . أو هي اسم للعلم المتقن والعمل به وضده
الفساد . وهو العمل على خلاف موجب العقل وضده العلم لا الجهل .
وبذلك يكون الحكيم هو العاقل الخبير الماهر... وهو المعنى العبري
وقبل ذلك الآرامي .

فصاحبة الحكمة بناء على هذا هو المصيب برأيه الذي يقضى
على شيء بشيء فيقول : هو كذا وليس بكذا وهو الذي يحسن دقائق
الصناعات ويتقنها .

وقد ورد في الحديث : (ان من الشجر لحكمة) أي أن في
الشجر كلاما نافعا يمنع من الجهل والفساد وينهى عنهما . ولذا قيل :
أراد به المواعظ والأمثال التي ينتفع بها الناس . ويروى أن من الشجر
لحكما . وقد سمى الأغشى قصيدته الحكمة حكمية أي ذات حكمة فقال :

وعربية تأتي الملوك حكمة قد قلتها (شعر) ليقال من ذاق لها
وعند العرب أيضا من معاني الحكيم الحاكم : وهو انقضى أو هو الذي
يحكم الأشياء ويتقنها . كما أن من معاني الحكمة عندهم أيضا :
العدل . ورجل حكيم أي عادل . وخلاصة ما ذكرناه من تعاريف كثيرة

للحكمة هو الدلالة على المتبصر في الأمور ، واستقراء الحوادث ودراستها لاستخراج التجارب منها ، والحكم بموجبها . ومن هنا أدخلوا الحكم بين الناس والنظر في الأحكام في جملة أمور الحكمة . وهذا المعنى كان معروفا أيضا لدى غير العرب من أمم الشرق القديم (٩) .

هذا المعنى الذي أوردناه للحكمة والحكماء هنا ليس هو المقصود من كلمة (حكمة) اليونانية تماما حتى وإن سمى العرب والشرقيون عموما فلاسفة اليونان باسم الحكماء (١٠) . ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نرادف بين (الحكمة) وبين (الفلسفة) لأن بين الاثنين فرقا كبيرا في المفهوم هو نفس الفرق الذي بين (الفيلسوف) و (الحكيم) إذ بينها تباين كبير في أسلوب البحث ، وفي كيفية التوصل إلى النتائج المعرفة وفي مفهوم كل واحد منها لهدف الآخر وفي الغاية القصوى من كل منهما .

فالغاية من الحكمة : العبرة والاتعاظ ، والأخذ بما جاء فيها من حكم ، أي غايات عملية وتأديبية بينما الغاية من الفلسفة البحث عن معنى الكون وعما يكون وراء الطبيعة من خفايا غير مكتشفة وأسرار . وذلك على النحو السابق الإشارة إليه (١١) .

(٩) تجد في الثوراة اصحاحات مثل الأمثال وأيوب ونشيد الانشاد وغيرها ملئت حكمة . كما تجد في الآرامية لفظة (حكيم) بمعنى عالم . — انظر : جواد على — الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٨ ، ص ٣٣٦

(١٠) لكن هناك في اليونان وجد حكماء قبيل الفلاسفة وكانوا يسمون الحكماء السبعة ومنهم سولون المشرع . وربما كانوا هم وحكماء العرب مشتركين في معنى واحد . لكن ليسوا هم الفلاسفة الذين ظهوروا فيما بعد — على أية حال .

(١١) انظر : جواد على — المصدر السابق نفس المكان .

هذا فضلا عن أن الحكمة التي هي بمعنى الفلسفة انما تأتي بعد التروى (التفكير العميق) في النظر الى الأشياء نظرة كلية فاحصة لمعرفة الأسباب البعيدة وراءها الخ ما قدمنا ذكره بينما للحكمة عند العرب كانت (فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات) فيما يقوله الشهرستاني (١٢) .

ومن هؤلاء الحكماء العرب نذكر :

١ - عامر بن الظرب : ومن حكمة قوله : (اني ما رأيت شيئا قط خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعا الا مصنوعا ، ولا جائيا الا ذاهبا . ولو كان يهيم الناس الداء لأحياهم الدواء) . يريد بذلك اثبات وجود الله تعالى ومن حكمه أيضا : (الرأي نائم ، والهوى يقظان ، فمن هنالك يغلب الهوى الرأي) .

٢ - أكرم بين صيفى بن رباح من بنى تميم . ومن حكمه قوله : (مقتل الرجل بين فكيه) (يعنى لسانه) وقوله : (تتاعوا فى الديار وتواصلوا فى المزار) وهو قوله أيضا : (تتاعوا فى الديار وتواصلوا فى المزار) وهو قوله أيضا : (تباعدوا فى الديار ، تقاربوا فى العودة) . وقوله : (ويل للشجى) (أى الذى عنده هم وفكر) من الخلى (أى الذى هو فارغ من الهم والفكر) .

٣ - ومنهم قس بن ساعدة الأيادي : الخطيب المشهور وقد رآه النبي ﷺ قبيل البعثة . ويروون عنه قوله : اذا خاصمت فاعدل ، واذا قبلت فاصدق . ولا تستود عن شرك أحدا ، فانك ان فعلت لم تزل وبجلا وكان بالخيار ، ان جنى عليك كنت أهلا لذلك ، وان وهى لك كان الممدوح دونك وكن عف العدلية مشترك الغنى تبس قومك) الى غير

(١٢) انظر : المال والنحل القسم الثانى تخريج محمد فتح الله

ابن بدران طبعة الأنجلو المصرية - ص ٦٤ ، بدون تاريخ .

ذلك من أمثال نسبوتها اليه (١٣) .

٤ - ومنهم زهير بن أبى سلمى الشاعر المشهور . وغير هؤلاء يوجد كثيرون أيضا . منهم عبد المطلب جد النبي ﷺ الذي منع نكاح المحارم ، وأمر بقطع يد السارق ، ونهى عن قتل المؤودة .

ومن الحكمة عند العرب المثل أيضا وجمعه أمثال . والمراد به أقوال مختصرة يراعى فيها الإيجاز والبلاغة والتأثير وقد يكون المثل كامتين وقد يكون أكثر من ذلك .

ومن أمثلهم القديمة المشهورة حتى اليوم : (آخر الدواء الدى) و (آخر الطب الكى) .

ومن الأمثال التى نسبوها للحكيم : (اكثم بن صيفى) المقدم ذكره قوله : (رب عجلة تهب ريثا ، وادرعوا الليل فان الليل أعفى للويل ، ولا جماعة لمن اختلف وأسرع العقوبات عقوبة البغى ، وشر النصرة التعدى . ورب قول أنفذ من صول . والنحر حرو ان مسسه المضر) (١٤) وغير ذلك . (الفصل فى تاريخ العرب ج ٨ ، ص ٣٦٣) .

هذا كله علاوة على نبوغ العرب فى اللغة والشعر :

على نحو ما هو معروف وكما سبق القول .

والخلاصة أن شبة الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى عند نقطة واحدة هى الشعور بالحاجة الى عقيدة من المسماء ترسى وعائهم الايمان الصحيح ، وترسم طريق الهدى للتائهين فى بيداء الضلال .

(١٣) جواد على (الدكتور) الفصل فى تاريخ العرب قين

الاسلام . ج ٨ ص ٣٥٨ ، ٣٦٢

(١٤) الفصل فى تاريخ العرب ج ٨ ص ٣٦٣

وكانت هذه النزعات المختلفة التي تجمعت وتلبذت سحبا قبيل ظهور الاسلام تشكل ارهاضا أو تمهيدا كان لا بد منه لكي تأتئ رسالة الدين الجديد على أرض ممهدة للدعوة وتعنى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات (١٥) .

ثانيا - العرب عند ظهور الاسلام :

لم يكن العرب عند ظهور الاسلام فى سذاجة الجماعات الانسانية الأولى من الناحية الفكرية التي تهمنا يدل على ذلك ما سبق أن ذكرناه عن دياناتهم وعن آثارتهم الأدبية . وكان بين أهل هذه الأدين جدال ونزاع وكان هذا الجدال يتناول بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح . ألى آخر ما قدمنا كل ذلك يدل على أن العرب عند كان يتشبعون بأنواع من النظر العقلى يشعبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العملية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية . وقدم العالم أو حدوثه : والأرواح والملائكة والسجن والبعث . وقد أشار الى ذلك القرآن الكريم فى آيات كثيرة وفى مواضع مستعدة منه . ومن ذلك قوله تعالى : (وقلوا ان هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا الا الدهر) (١٦) . وفى ذلك اشارة الى أصحاب مذهب قدم العالم وانكار الصانع ، وقوله : (ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة : أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ؟ - قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم - كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) (١٧) . وقوله تعالى : مشهرا الى منكرى البعث : (أنذا متنا وكنا ترابا ، ذلك رجع علينا

(١٥) محمد على أبو ريان (الدكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى

فى الاسلام ، ط . اسكندرية ١٩٨٣ م ، ص ٤٣

(١٦) سورة البجائية آية ٢٤

(١٧) سورة سبأ آية ٤٠

بعبثنا (١١٠) . وفى معرض حكاية قصة سيدنا إبراهيم الخليل (عليه السلام) تعرض القرآن لذكر موقفه من عبادة الكواكب ورقصة لها لأنها (تأفل) وهذا منه لينسبه قومه الذين يعبدونها الى حظاً اتجاههم هذا (١١١) .

أما باقى الأديان الأخرى التى كانت معروفة فى جزيرة العرب فقد أشارت إليها آية سورة الحج وهى قوله تعالى : (ان الذين آمنوا والذين هادوا والمصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، ان يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شئ شهيد) (٢٠) .

وعندما جاء الاسلام جاءهم بجملة من العقائد تنظم حياتهم كلها وذلك لأنها تشمل أمر العقيدة الدينية التى تخاطب العقل أيضا ابى جانب القلب ... وهى عقيدة الايمان بالله وما ذكر معه من وجوب الايمان بالانبياء السابقين والكتب التى أنزلت عليهم ، وكذا الايمان باليوم الآخر ... الخ ... يضاف الى ذلك : نظما وتشريعات أخرى تتناول أدق حياة الانسان سواء فى تقرده مع نفسه أو فى اشتراكه مع غيره أو حتى فى صلته بربه . وهى لذلك تتناول مسائل العبادات والمعاملات ، وهذه يدخل فيها المسائل الاقتصادية والمالية كلها ... وشئون الأسرة ، والقانون الجنائى وكذا قانون حماية الأغراض والأشخاص المعروغان فى الفقه الاسلامى باسم (الجنائيات والحدود) وهذه كلها يضاف إليها قواعد تنظيم سلوك الناس أفرادا وجماعات وتعلمهم الآداب النحسنة ... وتلك هى قواعد الأخلاق ...

هذه المسائل كلها تدخل ضمن اطار واحد اسمه (الدين) وهو لذلك ينقسم الى قسمين كبيرين هما : العقيدة — والشريعة .

(١٨) سورة ق آية ٣

(١٩) انظر الآيات ٧٥ — ٧٨ من سورة الأنعام .

(٢٠) سورة النجم آية ١٧

والأولى هي ما يسمى أيضا بجانب الايمان أو الاعتقاد والثانية هي ما يسمى بجانب العمل أو الشريعة وكانت هذه ثورة شاملة في حياة العرب دلها ... ولما دونت العلوم فيما بعد ، صار لكل جانب من هذه الجوانب علم خاص بها يدرسها ويقعد القواعد ويقيم النظريات لها . فنشأ لذلك علوم اسلامية صميمة هي علم التوحيد وهو يدرس مسائل الاعتقادات . وعلم الفقه وهو يدرس مسائل العبادات والمعاملات بأنواعها . وهو من أجل ذلك يسمى بـ (القانون الاسلامي) . وعلم التصوف وهو يدرس الأخلاق الاسلامية والسلوك ويتعمق في معرفة على النفس الأخلاقية تمهيدا لعلاجها بالآداب الاسلامية ودعتها. الضرورة الى وجود علم منهجي يبحث في نظام وطرق الاستنباط للأحكام في المسائل الفقهية العملية ، لكنه لم يلبث أن طبق بعد ذلك في مسائل الاعتقاد أيضا ، لأنه يتضمن قواعد عقلية خائصة ، فهو من ثم يعد منطقا خاصا بالعلوم الاسلامية ذلكم هو علم أصول الفقه . ومن أجل ذلك صارت العلوم الشرعية الرئيسية في الاسلام والتي تدور حول الأحكام المأخوذة من النصوص الشرعية الموجودة في الكتاب والسنة أربع هي :

١ - علم التوحيد .

٢ - علم الفقه .

٣ - التصوف .

٤ - علم أصول الفقه (٢١) .

والأول والرابع علما عقليان ... والثاني والثالث علما عمليان . أما العلوم التي تدور حول النص ذاته فهي علوم القرآن وعلوم

(٢١) علم التوحيد وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم التصوف .

السنة ١٠٠٠ أو علوم الحديث • هذان الجانبان الرئيسيان في الاسلام :
العقيدة والشريعة • لم يحدث خلاف بين المسلمين ولا مناقشات بشأن
الجانب الأول لأنه يعتبر من أساسيات الدين ومسلماته • وانما الذي
حدث فيه اختلاف وآراء واجتهادات انما هو الجانب الثاني : المسمى
بالشريعة في مقابل الجانب الأول المسمى بالعقيدة •

وسبب هذا الاختلاف يرجع الى أن هذا الجانب قد استوفى
الشارع الحكيم (الله تعالى) أصوله ، ثم ترك للنظر والاجتهاد
تفصيله (٢٢) • وجاءت السنة فبينت تفاصيل هذا الاجمال ١٠٠٠
وبعد ذلك جرت حوادث ووقائع لم يرد فيها نص في الكتاب ولا في
السنة ١٠٠٠ فاجتهد في معرفة أحكامها علماء الأمة وفقهاؤها ١٠٠٠

ومن أجل ذلك شرع الجدل في الفقه والمناظرة فيه لأن مجال
الاجتهاد فيه وارد ١٠٠٠ أما مجال العقيدة والايمان بالله • فقد منع
المسلمون من الجدل في ذلك على نحو ما سبق ١٠٠٠ لأن الله تعالى
لا يوصف عند الجماعة — أهل السنة — الا بما وصف به نفسه •
أو وصفه به رسوله • أو أجمعت عليه الأمة • وليس كمثله شيء
فيدرك بقياس أو انجام نظر لذلك لم يكن غريبا أن ينتازع الصحابة
في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات الأمة • لكنهم لم يقتازعوا
بحمد الله في مسألة من مسائل الأسماء والمصنفات وأفعال الانسان ١٠٠٠
بل كلهم على ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة • من أولهم الى
آخرهم • لأنهم كانوا يرون الا سبيل لتقرير العقائد الا الوحي •
١٠٠٠ أما العقل فمعزول عن الشرع وأنظاره كما يقول ابن خلدون في
المقدمة (٢٣) •

(٢٢) مصطفى عبد الرزاق — المصدر السابق — ص ١١٤

(٢٣) مصطفى عبد الرزاق — المصدر السابق — ص ١٣٦

ولأنهم أيضا كانوا يرون أن المتناظر والتبادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين • وقد أدى اجتهادهم هذا في مسائل الفقه إلى ظهور ما عرف باسم «أهل الرأي» و «أهل الحديث» (٢٢) • بعبارة أخرى ظهر هنا في مجال الفقه الاجتهاد بالرأى والقياس ••• وتك خطوة لها دلالتها في تاريخ التفكير العقلي ونطوره في الاسلام • تبع هذا أو صاحبه اختلاف بين المسلمين في مسائل أخرى سياسية بدأت على صورة مناقشات كلامية في أول الأمر كالذي حدث في سقيفه بنى ساعدة بين المهاجرين والأنصار وانتهت بببيعة أبي بكر •• لكنها أخذت صورة أخرى بعد ذلك هي صورة الخلاف الحاد الذي أدى إلى امتشاق الحسام وخوض غمار الحرب • وذلك على نحو ما حدث بين سيدنا علي رضي الله عنه ومعاوية وكما يقول الشهرستاني (لم يسل سيف في الاسلام على قاعدة دينية كما سل في مسأله الامامة) (٢٣) • وهو الخلاف الذي أدى إلى ظهور الأحزاب السياسية الدينية في الاسلام • مثل الشيعة والخوارج • وإلى ظهور الفرق الدينية مثل المرجئة ••• وإلى هنا كان الخلاف بعيدا عن مسائل الاعتقاد •

لكن الأمور أخذت تتجه بعد ذلك وجهة أخرى فتناول مسائل الخلاف والمناقشات بين هذه الأحزاب والفرق الدينية مسائل تتصل بالقيادة مثل حكم مرتكب الكبيرة أمؤمن هو أم كافر ؟ ومثل تبرير أعمال بنى أمية وظلمهم وأن ذلك جرى بقدر الله ••• وهنا ظهرت

(٢٤) أصحاب الرأي والقياس وهم أهل العراق • وأهل الحديث وهم أهل الحجاز • ومقدم جماعة أهل الرأي هو أبو حنيفة النعمان صاحب المذهب المتوفى ١٥٠ هـ • أما أهل الحديث فإمامهم مالك بن أنس المتوفى ١٧٩ — ٧٩٥ م •

انظر : مصطفى عبد الرزاق — التمهيد ص ٢٠٥ ، ٢١٣ •

(٢٥) الشهرستاني — الملل والنحل •

مشكلة حرية الانسان في أفعاله : أحر دو أم مجبور ؟ • وظهرت على أيدي أناس كل منهم يدافع عن وجهة نظره بنصوص تشهد له • • • وكان هذا مبدأ الخلاف في مسائل العقائد • • • وكان ذلك في عهد الصحابة وذلك يدل عليه قول ابن عمر لما جاءه يقرئه السلام عن رجل من أهل الشام قال ابن عمر : (انه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر فان كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام) (٢٦) • أما قبل ذلك : أعنى عصر النبي ﷺ • فقد منع المسلمون من المناقشة في مثل هذه المسائل والتي تدور حول دات الله تعالى ما هي ؟ وحول القدر • أي حرية الانسان • • • من عدمه • ووردت في ذلك نصوص تدل على منع الرسول ﷺ من ذلك (٢٧) خوفا على المسلمين من الوقوع في الفتن كالأهم السابقة • وأيضا لأن أصول الايمان من اعتقاد في الله وبأقوى الأصول هي أمور أساسية جاء بها القرآن وسلم بها المؤمن طبقا لما ورد في القرآن • وفيها (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) • إلى غير ذلك من آيات • وكل الأدلة التي ورد بها القرآن في اثبات الربوبية والوحدانية وأسماء الرب وصفاته • • • الخ لا تخالف العقل • وليس فيما ابتدعه من جاؤا بعد ذلك من أدلة

(٢٦) د • عبد الحلیم محمود (التفكير الفلسفي في الاسلام ص ١٣٢) د • أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٨٤ •
(٢٧) الروايات هنا كثيرة ومنها قول الرسول ﷺ لمن خرج عليهم من أصحابه ووجدتهم يتراجعون في القدر فقال مغضبا : (ياقوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض • • •) الحديث من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده • وهناك رواية أخرى في هذا المعنى عن أبي هريرة وفيها قول الرسول ﷺ لمن تنازعا في القدر (أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم • • • الخ الحديث • • • ويوجد طرق أخرى لهذا الحديث وكلها في هذا المعنى : : ذم الكلام وأهله لشيخ الاسلام أبي اسماعيل الهروي نقلًا عن مصطفى عبد الرزاق • • • ص ٢٨٣ المصدر السابق •

وبراهين... تخالف الشرع أى اتفاق مع العقل ولا مع الشرع...
فيما يقوله ابن تيمية فى كتاب الايمان ص ١٤٥ *

ومن أجل ذلك فهى ليست مجالاً للتساؤل... ومن ثم صارت
أسمى من الشك أو البحث فيها فى العهد النبوى وأوائل عصر الخلفاء
الراشدين *

أما بعد عصر النبى نفسه (ﷺ) فقد ظهر الخلاف فى هذه
المسائل : حرية الانسان فى أفعاله وكان ذلك على يد القدرية (٢٨) *
وانكار كون الصفات زائدة على الذات... على يد الجهمية (٢٩) *

ثم يتبع ذلك ظهور المعتزلة وتأسيس علم الكلام على أيديهم وكان

(٢٨) أول من تكلم فى القدر ودعا اليه هو معبد الجهنى الذى
دعا إلى القول بحرية الارادة فى الانسان وأنكر كونه مجبوراً وتبعه
أبو مروان غيلان الدمشقى ، وقتل غيلان ١٢٥ هـ على يد هشام بن
عبد الملك *

(٢٩) الجهمية هم أتباع جهم بن صفوان وكان يقول ان الانسان
مجبور وأنه لا اختيار له ولا قدرة وإنما دو كريشة معلقة فى الهواء
وقال أيضاً بنفى الصفات عن الله * وأول ما ورد عن ذلك فى القرآن *
وقد ذابت القدرية والجهمية فى غيرهما من المذاهب ولم يعد لهما
وجود مستقل * وظهر على أثرهما مذهب المعتزلة ، وكثيراً ما يسمى
المعتزلة بالقدرية لقولهم بحرية الانسان مثل ما كان يقول معبد الجهنى
وغيلان الدمشقى الذين سمى مذهبهما باسم القدرية على نحو ما سبق
القول * وكذلك كان يسمى المعتزلة أحياناً باسم الجهمية لمشابهيتهما
لجهم بن صفوان فى قوله بنفى الصفات فقط والا فهو من القائلين
بالجبر. وهم لم يتابعوه فى ذلك *

(: أحمد أمين / فخر الاسلام ص ٢٨٦ / ٨٧) *

ذلك فى حدود المائة من الهجرة • لأن واصل بن عطاء مؤسس
(المعتزلة) كانت وفاته ١٣١ هـ = (٧٤٨ - ٧٤٩) وولادته كانت
٨٠ هـ = (٦٩٩ م) فيكون زمن طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد فى
حدود المائة تقريبا •

ولما عجز علم الكلام فيما بعد عن مجاراة خصوم الاسلام وأعدائه
فى قوة جدلهم ووجد المدافعون عن الاسلام وهم المعتزلة أن أولئك
الأعداء من يهود ونصار وغيرهم مسلحون فى جدلهم بسلاح المنطق
اليونانى - اضطروا هم الآخرون الى أن يتسلحوا بسلاح هذا المنطق
فكان ذلك بداية لقراءتهم علوم الفلسفة • لأن المنطق جزء منها •
وكانت هذه البداية تلبية لهذه الحاجة العملية الملحة فى مواجهة
الخصم ثم ما لبثوا بعد ذلك أن أقبلوا على دراسة الفلسفة نفسها
لذا أنها لشفقهم بالمباحث النظرية والأنظار العقلية ولتشوفهم الى معرفة
ما عند غيرهم من علوم وهذا ما يحدث فى كل أمة عندما تتحضر فكان
من ذلك نبوغ بعض زعمائهم فى الفلسفة وبدى دخول الفلسفة فى
الفكر الاسلامى • ومن هؤلاء الزعماء نذكر :

الانظام الذى عرف أرسطو عن طريق كتبه التى ترجمت
فى بداية عصر الترجمة ، وفى الدور الأول من هذا العصر والجاحظ
••• الذى تشير كتبه كثيرا الى أرسطو على نحو ما نراه فى كتابه
(الحيوان) •

وفى ذلك يقول أحد الباحثين : ان الفلسفة اليونانية عرفها
المسلمون قبل عصر الترجمة الرسمى بدليل أن المتكلمين الأوائل من
أهـثال أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما كانت لهم معرفة
واسعة بالفلسفة اليونانية وتناولوا لمصطلحات فلسفية تدل على أن
حركة الاتصال قد تمت من قبل (٣٠) •

(٣٠) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام

ج ١ ص ٧٥ •

● لكن ما قام به المتكلمون من بحوث ميتافيزيقية كان أمرا مختلفا عن الفلسفة المشائية الميتافيزيقية في كثير من أصولها ويستمد من القرآن مادته لا من فلاسفة اليونان *

● اذن هناك بحوث ميتافيزيقية أقام القرآن والسنة أصولها - وهي تختلف عن ميتافيزيقا اليونان * وهذه الأصول الاسلامية هي :

● الله : ذات وله أسماء : فكان لابد أن يتساءل المسلمون ما هي حقيقة الذات (وحقيقة الاسم) * ولابد أن يحددوا الصلة بين الاثنين *

● ومن الله ذاته وصفاته : اتجهوا الى البحث في العالم : ولما كان الاسلام يقرر خلق العالم من لا شيء فقد اتجه المسلمون الى البحث في (حدوث المادة) وأن يضعوا المذهب الفلسفي *

● وتكلم القرآن عن (اختيار الانسان وجبره) ، فكان على المسلمين أن يقيموا مذاهبهم في حرية الارادة الانسانية أو في عدم حريتها * الترخ *

● هذه المسائل خاص فيها علماء الاسلام أو البعض منهم نتيجة عوامل خارجية دعتهم الى تفسير هذه المشاكل * بعد أن كانت موجودة في القرآن والسنة ومحل ايمان وتسليم دون خوض في تفاصيلها *

واذن فالمسائل الميتافيزيقية كانت موجودة في الاسلام أصلا - وانما الجديد الذي قام به بعض علماء الاسلام (أى المتكلمون) هو تفسيرها * وهذا التفسير ألجأهم الى عوامل خارجية * ولكن أصول المسائل جاء بها الاسلام^(٣١) :

(٣١) على سامي الفشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام

ج ١، ص ٣٦ - ٣٨ *

● بعد ذلك جاءت الترجمة فعرف المسلمون كتب الفلاسفة .
من باب واسع . ساعد على ذلك وجود مراكز فلسفية متعددة قريبة
من بلاد الاسلام بل وفي المبالد التي فتحها المسلمون - فانلق
نظرة على كل :

أولا - الترجمة :

مرت الترجمة بمراحل هي :

١ - المرحلة الأولى : في العصر الأموي : وقد كان خالد بن يزيد
ابن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ - ٧٠٤ م) ويسمى حكيم آل مروان
هو أول من ترجم له الكتب في الاسلام ، وكان اهتمامه منصبا حول
كتب الكيمياء بالذات والتي كانت تسمى في عصره بـ (الصنعة)
اشتغالا منه بالعلم . الخ . لحبه له من ناحية . وانصرافا عن السياسة
ومخاطرها من ناحية أخرى . حيث كان يطمح في الخلافة . فلما فاتته
ذلك أثر الانحياز الى جانب العلم وأهتم بالكيمياء بالذات لكي يحول
بواسطة المعادن الخسيسة الى ذهب . . . فيغنى نفسه وأصحابه (٢٣) .

فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر
وقد تفصح بالعربية . وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان
اليوناني والقبطي الى العربي وهذا أول نقل كان في الاسلام من
لغة الى لغة . ثم نقل الديوان وكان بالفارسية الى العربية في
أيام الحجاج . والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى (بنى تميم)
وكان من سبى سجستان (٢٣) .

(٢٣) ابن النديم : الفهرست : ص ٣٠٣ طبعة طهران ١٣٩١/١٩٧١
بتحقيق رضا تجدد - عبد الحليم محمود - المرجع السابق ص ٢٧٨
(٢٣) ابن النديم : الفهرست - طبعة طهران ١٣٩١ هـ - ١٣٥٠ هـ
بتحقيق رضا - تجدد ص ٣٠٣ .
وانظر الفهرست أيضا - ص ٤١٩ .

وكان الذى نقل كتب الصنعة وغيرها لخالد بن يزيد هو اصطفى القـديم (٣٤) .

* * *

ثانياً — الترجمة فى العصر العباسى :

مرت بثلاثة أدوار هى :

الدور الأول : من خلافة المنصور الى آخر عهد الرشيد اى من ١٣٦ الى ١٩٣ هـ وفيه ترجم من الفارسية كليلة ودمنة ومن الهندبة (السند هند) كما ترجمت بعض كتب أرسطو فى المنطق وغيره وكذا كتاب المجسطى فى الفلك .

الدور الثانى : من عهد المأمون اى من ١٩٨ الى ٣٠٠ هـ .

الدور الثالث : من أتى بعد هؤلاء وذلك على النحو التالى :

فى عهد المنصور : وهو الخليفة الثانى والذى يعتبر مؤسس الدولة العباسية الحقيقية وكان بارعا فى الفقه مقدما فى عام الفلسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم كفا بها فترجمت له كتب فى ذلك وفى الطب أيضا .

وكان من المترجمين فى عهده البطريرق وابنه أبو زكريا يحيى بن البطريرق .

فى عهد المأمون : أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم فترجم له المنطق عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى وترجم له من علم النجوم محمد بن ابراهيم الفزارى وكان ممن

(٣٤) الفهرست — ص ٣٠٤ .

نقل من الكتب القديمة أيضا المجاج بن مطر وهو الذى نقل الجسطى
واقليدس • وابن ناعمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصى الناعمى •
وسلام الأبرص وهو من النقلة القدماء فى أيام البرامكة • وقسطا بن
لوقا البعلبكي وكان جيد النقل فصيحاً باللسان اليونانى والسريانى
والعربى • وقد نقل أشياء وأصلح نقولا كثيرة وحنين بن أسحق •
واسحق بن حنين^(٣٥) • وهؤلاء هم نقلة الكتب من اليونانية الى
السريانية الى العربية • ويوجد غيرهم وكان المباحث على هذه الترجمة
ونشاطها فى الدولة العباسية أمور هى :

ان الدولة الأموية كان يغلب عليها طابع البداوة أما الدولة
العباسية فقد غلب عليها طابع التحضر والرقى • وهذا يستتبع
الشغف بنقل ومعرفة ما عند الأمم الأخرى •

٢ — ظهور مشاكل دينية فى آخر العصر الأموى كالكلام فى
التقدر ... وكذا مجادلة المسلمين لليهود والنصارى وكان هؤلاء
مسلمين بالمنطق اليونانى والفلسفة اليونانية يستخدمونها فى الجدل •
فأحس المسلمون بأن لابد من محاربتهم بآلاتهم فحكوا على المنطق
والفلسفة يستخدمونها فى أغراضهم ، وفيما هم كذلك شعروا
بلذة عقلية من دراسة الفلسفة • فدرسوها • وبعد أن كانت تطلب
على أنها وسيلة للدفاع عن الدين أصبحت غاية فى نفسها تطلب
لذاتها^(٣٦) •

٣ — بعد انتشار الاسلام وشيوع لغته فى البلاد المفتوحة ...
وصار من اللازم لذلك اتساع العلوم فأدخل أهل البلاد المفتوحة مصر
والشام والعراق وفارس علومهم فى اللغة العربية •

(٣٥) الفهرست — الطبعة السابق ذكرها — ص ٣٠٥ •

(٣٦) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٣٦٥ •

٤ - كذلك ساعد على هذه الحركة العلمية التشطة ميل أفراد من خلفاء العباسيين الى العلوم الفلسفية كالمنصور والرشيد والأمين ...

ثانيا - المراكز التي كان بها مدارس فلسفية هي :

جند نيسابور :

- ١ - مؤسسها : نيسابور الأول .
- ٢ - كسرى أنوشروان : أنشأ بها مدرسة الطب .
- ٣ - العلوم التي كانت تعلم بها هي : الثقافة الهندية ، واليونانية . وكانت تعلم العلوم اليونانية باللغة الآرامية .
- ٤ - فتحها المسلمون وظلت قائمة الى العصر العباسي .
- ٥ - موقفها الآن اطلال (شاه باد) .
- ٦ - اول من علم الطب بها أطباء من الروم ثم علموا هم بعد ذلك بعضا من أبنائهم الفرس . وكان يشتبك معهم بعض الهنود في التدريس باللغة الفهلوية .
- ٧ - الحارث بن كلدة الثقفي طبيب العرب روى أنه تعلم قبيل الاسلام في المدرسة .
- ٨ - اتصل الخليفة المنصور بها لما أصيب بمرض في معدته . فجاءه جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جند نيسابور لعلاج . ونجح (٥٧٧) .

(٣٧) القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٣٨٣ نقلا عن أحمد أمين - فجر الاسلام ج ١ ص ٢٥٦ .

والرشيد أمر جبريل بن بختيشوع هذا بعمل بيمارستانا
ببغداد على نمط بيمارستان نيسابور • وتقلد رياسته أطباء نيسابور
وتلاميذهم •

وقد اشتهر من مدرسة جند يسابور في العصر العباسي «
جورجيين بن بختيشوع طبيب المنصور وابنه ••• وجبريل بن بختيشوع
طبيب المأمون ••• وكانوا كلهم نصارى نساطرة» (٣٨) •

٢ - حران : هي مدينة في شمال العراق وهي مدينة قديمة
عاصرت اليونان والرومان والنصرانية والاسلام •

— سكانها : في عهد النصرانية كان يسكنها أهلها الأصليون وهم
السريانيون •

— ديانتهم : هي الوثنية وقد فشلت النصرانية في تنصيرهم •
ولكن بعد ذلك كانت ديانة مزيجاً من اليونانية والأفلاطونية الحديثة
والبابلية •

— بدء اتصال المسلمين بها في : في العهد العباسي ••• بعد
اتصالهم بمدرسة جند يسابور •

— أول من اتصل منهم ثابت بن قرة (٢٢١ — ٢٨٨ هـ) أوصله
بالمعتضد بنو موسى بن شاعر الذين رباهم المأمون واستمر هذا
الاتصال حتى بنو بويه • ومن أشهر علمائهم (البتاني) الفلكي
المشهور في تاريخ الفلك عند العرب ومن المتقدمين في علم الهندسة
••• وأبو جعفر الخازن الرياضي وابن وحشية المنسوب اليه الفلاحة
النبطية •

(٣٨) أوليري : مسالك الثقافة الافريقية الى العرب — ترجمه
تمام حسان — ط ٢/٢٢ •

وإذا كانت مدرسة جنديسابور لها أثر كبير في نشر الطب وما إليه من فلسفة • فمدرسة حران كان لها أثرها الأكبر في الرياضيات •

٣ - مدرسة الاسكندرية : بدأ اتصال المسلمين بها في العصر الأموي بواسطة خالد بن يزيد بن معاوية •

ثم اتصل بها العباسيون فيما بعد بواسطة الرشيد لما مرضت جارية له مصرية •

واستمر اتصال المسلمين بها ••• حتى عهد ابن طولون •••

لكن لم يكن لها نفس أثر حران وجنديسابور •••

على كل حال فسر الناظرة والعاقبة كثيرا من كتب اليونان •

لكن شهرتها ترجع الى كونها مهد المذهب الأفلاطوني المحدث الذي أنشأه أفلاطون (٢٠٥ - ٢٦٩ م) تلميذ أمونيوس سكاس مؤسس المدرسة • حتى لقد حكى أفلاطون أنه وصل في روحانيته الى الاستغراق في الوجدانية أو الفناء فيها على حد تغيير الصوفية بضع مرات في حياته ووصل الى ذلك تلميذه فورفوريوس Prphery مرة واحدة مما يدل على نزعتها الصوفية •

وقد تأثر بها فلاسفة المسلمين فيما بعد • وسنعرض لهذا في محله عند كلامنا عن نظرية الفيض عند المسلمين •

● وكان الاسكندر الأكبر هو الذي أسس مدينة الاسكندرية عام ٣٢٣ ق م ولما توفي - كانت مصر من نصيب بطليموس سوتر أخذ قواده •• وظلت في يد الأسرة البطلمية حتى أخذها الرومان •

وقد اتخذ بطليموس سوتر الاسكندرية عاصمة له وفعل الكثير

فى سبيل جعلها بؤرة الثقافة الاغريقية والتفوق العلمى ، وأنشأ بها المتحف الذى أصبح بعد قليل جامعة هيلينية تتنافس المدارس الأثينية القديمة • لم تلبث سوى قليل حتى تحول اليها حكماء معبد عين شمس وبذلك أصبحت الاسكندرية وارثة أثينا اكثر مما كانت وارثة عين شمس ورغم ذلك لم تسلم الثقافة الاغريقية القديمة من النفوذ الشرعى حتى ان الكثير من الحياة والأفكار الاغريقية يمكن ارجاعه للصرب وبابل • ولما جاء بطليموس فيلادلفوس (٢٨٥ - ٢٤٧ ق م) خلفا لبطليموس أغنى هذه المكتبة حتى أصبحت أغنى مكتبات العالم •

● هذه المدرسة كان لها أدب من طبقة خاصة ونقد أدبى علمى وتطورت بلفسفة فى اتجاهات جديدة وأنتجت بحثا حديثا فى الطب والفلك والرياضيات والفروع الأخرى من العلم (٤٩) •

واذا ذكرت مدرسة الاسكندرية وما كان لها من أثر فى نشر الثقافة الاغريقية والفلسفة الاغريقية على العالم قبل الاسلام • • واتصال المسلمين بها بعد ذلك • • لابد من الاشارة الى الأفلاطونية المحدثه • • وهى المذهب الفلسفى الذى نشأ مؤسسة على أرض مصر أولا • • وتلقى تعليمه فى الاسكندرية • • وهو أفلوطين خليفة وتلميذ أمونزيوس سكس مؤسس المذهب • • لكن أفلوطين ناشره ومدعاه بعد ، لذلك نسب اليه • • وصار أفلوطين بيبسبه صاحب مدرسة تسمى الأفلاطونية المحدثه •

وهذه الأفلاطونية المحدثه كان لها أثر كبير على الفكر الاسلامى خاصة فى الجانب المصوفى بفضل كتاب (أثولوجيا أرسطو) الذى هو فى الحقيقة أجزاء من تاسوعات أفلوطين هذا • •

ولهذه المدرسة ولهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام سنعرض له بالتفصيل فيما بعد • •

(٣٩) أوليرى • • مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب ص ٢٧/٢٨

● من هذه المسالك : الترجمة - واتصال المسلمين بمراكز الفكر اليوناني .. عرف المسلمون الفلسفة اليونانية وغيرها لأن المترجمين كانوا يترجمون من الهندية ومن الفارسية كما كانوا يترجمون من اليونانية وكان نتيجة ذلك كله أن تفلسف بعض المسلمين .. وصار لهم فلسفة التي جانب ما كان لدى المسلمين من فريق آخر له أنظار عقلية من داخل الفكر الاسلامي نفسه وهم المتكلمون .. ونريد هنا أن نفرق بين عمل الفريقين : المتكلمون والفلاسفة . وبين الفلسفة والكلام .

الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام :

تختلف الفلسفة الاسلامية عن علم الكلام من حيث المنهج والوضوح :

أما من حيث المنهج فإن الفلسفة تتخذ من البرهان العقلي أساسا في التفكير .

وأما من حيث الموضوع : فموضوع الفلسفة هو الكون والانسان . والنظر في مبادئ الوجود وعمله ، ولا بأس أن ينتهي الفيلسوف في تفكيره الى اثبات علة أولى لهذا الكون وهي الله .. المحرك الأول كما يقول أرسطو . كما قد نجد بعض الفلاسفة يذهبون في تفكيرهم - كالمسادين - الى انكار وجود الله ، والقول بأن المسادة قديمة وهي أصل ذاتها ..

● أما علم الكلام : فموضوعه أساسا هو الله وصفاته وصلة الله بهذا العالم والانسان الذي يعيش على ظهر هذه الأرض طبقا للشريعة التي أنزلها الله على عباده في كتبه المقدسة . مثلما اتخذ علماء الكلام من الاسلاميين العقيدة الاسلامية كما وردت في محكم التنزيل وهو القرآن الكريم .. أمرا مقررًا لا سبيل الى الشك فيه ..

مثل وجود الله ووحدانيته وعدله والبعث في اليوم الآخر ، ثم يحاولون تأييدها بالحجة العقلية .

● وفرق شديد بين من يقتحم ميدان الفكر حرا من كل رأى سابق ، وبين من يدخل هذا الميدان مقيدا بعقيدة سابقة لا يستطيع عنها حولا . وان استطاع فهو يؤولها تأويلا .

● وأما منهج علم الكلام فهو الجدل : وهو لا يعتمد على مقدمات يقينية بل مسلمة وهشورات وعلى التأويل أيضا (٤٠) .

● وفي تاريخ الفلسفة الاسلامية : وعلم الكلام نجد منازعات بين كلا الاثنتين . طوال القرون الثالث والرابع والخامس بل والسادس للهجرة . والغزالي خير مثال على ذلك . حيث ألف (تهافت الفلاسفة) . ورد عليه ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) .

● أما بعد القرن السادس الهجري فقد اختلطت الفلسفة بالكلام . لدرجة أن هذا العلم (الكلام) ابتلع الفلسفة ابتلاعا وادتواها في كتبه .

● وفي العصور الأخيرة ظهرت الفلسفة مرة أخرى منفصلة عن علم الكلام وكان ذلك على يد علماء دينيين من زعماء الفكر وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني ثم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده من بعده ، ثم مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه ومدرسته (٤١) .

(٤٠) الأهماني : (أحمد فؤاد) : الفلسفة الاسلامية ص ١٨

(٤١) الأهماني - الفلسفة الاسلامية - ص ٢٣ .

الباب الثاني

فلاسفة الاسلام

- الكندي : فيلسوف الغرب *
- الفارابي : المعلم الثاني *
- ابن سينا : الشيخ الرئيس *
- حجة الاسلام : الغزالي *

الباب الثاني

فلاسفة الاسلام

سنتكلم هنا في هذا الباب عن الفلسفة لدى المسلمين بعد أن رفقوا من المصادر السابق ذكرها هذا ولما كان هؤلاء فلاسفة بعضهم يعيش في هشرق العالم الاسلامي من أجل ذلك سموا بفلاسفة المشرق * وبعضهم الآخر يعيش في مغرب العالم الاسلامي .. ومن أجل ذلك يسمون بفلاسفة المغرب * لذلك سنتناول في الفصول التالية : الكلام على كل منهم واحدا واحدا ..

وسنبداً أولاً بالكلام على فلاسفة المشرق وهم :

الاصول الأول : الكندي : فيلسوف العرب *

الفصل الثاني : الفارابي : المعلم الثاني *

الفصل الثالث : ابن سينا : الشيخ الرئيس *

الفصل الرابع : الغزالي : حجة الاسلام وموقفه من الفلسفة والفلاسفة *

● أما عن فلاسفة المغرب فسندرس منهم :

١ - ابن باجه *

٢ - ابن طفيل ..

٣ - ابن رشد ..

● ثم نختم الكتاب ببيان خصائص الفلسفة الاسلامية بوجه عام ومنهجنا في هذه الدراسة هو الرجوع الى كتب الفيلسوف أولاً ..

لنأخذ منها جملة آرائه ونظرياته - وتعلق على ذلك بما يناسبه
ثم نأخذ من كتب الباحثين ما يتناسب مع كل فيلسوف وذلك كله حسبما
يتسع له المقام •

وهو يكون أساس دراستنا في فلسفة كل فيلسوف أن نركز
على موضوعات ثلاثة نعتقد أنها أساس كل الموضوعات الفلسفية وهي :
رأى الفيلسوف في وجود الله تعالى •• من حيث اثباته •• وطريقة
ذلك •• ثم عرض مذهبه في العالم : كيف يكون أو من أين جاء •• ثم
رأيه في الإنسان : مصيره •• سعادته •• أو شقاؤه •• ولن نغفل
ما يتعلق بطبيعة هذه الموضوعات من جملة ملاحظات أو استطرادات
يقضيها المقام •

فنقول وبالله التوفيق

الفصل الأول

١ - الكندي : فيلسوف العرب

حوالى ١٨٥/٢٥٢ هـ = حوالى ٨٠١/٨٦٧ م

١ - اسمه ونسبه ولقبه :

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي فيلسوف العرب واحد
أبناء ملوكها . فقد كان أجداده ملوكا على كندة فى اليمن ، اذ أن
نسبه يرجع الى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب . وكان جده
الأشعث بن قيس قد ، قدم على النبي ﷺ فى وفد كندة وأسلم على
يديه . وله عن النبي ﷺ رواية : كما كان مؤيدا لعلى بن أبى طالب
وشيعة . ولذلك كان على راية كندة يوم صفين . وحضر قال الخوارج
بالتهمز وان وورد المدائن . ثم عاد الى الكوفة وبها توفى وكان ذلك
فى آخر سنة أربعين هجرية بعد مقتل أمير المؤمنين على بن أبى طالب
بأربعين ليلة فيها أخبره ولده - وتوفى وهو ابن ثلاث وستون سنة .

وبعد وفاة الأشعث ظل أولاده وأحفاده على عداء مستمر ابنى
أمية . ولذلك انضم محمد بن الأشعث الى ابن الزبير عدو بنى أمية .
فاستعمله هذا الأخير على الموصل . وكذلك خرج عبد الرحمن بن محمد
ابن الأشعث على عبد الملك بن مروان فى عهد الحجاج وطلع عبد الملك
وعرض ملك آل مروان للزوال . ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية
واستيلاء بنى العباس على الحكم ، بدأ بيت الكندي يأخذ مكانه
اللائقة به - فلما كان عهد الخليفة المهدى (تولى من ٧٧٥ م / ١٥٨ هـ

- ١٦٩/٨٨٥ هـ) تولى والد الكندي ولاية الكوفة واشتهر لا بالكرم
فأخذ يقصده ذووا الحاجة ويقصده التسعراء بمدحونه (١) •

فى هذا البيت ولد الكندي • وهو كما ترى بيت ثراء وغنى
وترف لذلك أجمع الناس على تلقيبه بلقب يجمع بين عراقه أصله هذا
ونبوغة فى سائر علوم عصره فقالوا أنه : فيلسوف العرب وأحد
أبناء ملوحتها •



٢ - تاريخ مولده وسنة وفاته :

لا يعرف بالضبط تاريخ مولده وكذلك تاريخ وفاته ولذلك اختلف
المؤرخون فى ذلك • والغالب أنه ولد فى مطلع القرن التاسع الميلادى
أى حوالي ٨٠١ م = ١٨٥ هـ على نحو ما رجحه ديور • وذلك أخذاً
من قول المؤرخين أن ميلاده كان فى أواخر حياة أبيه الذى توفى ، فى
زمن الرشيد • والرشيد توفى ١٩٢ م = ٨٠٨ هـ •

لكن الأرجح من ذلك القول بأنه قد ولد قبل ١٨٥ هـ بحيث أن
الكندى قد دعاه المأهون بعد أن ذاع صيته واشتهر بنبوغة لينضم
الى حلقة العلماء والفلاسفة والمترجمين والمسلمون حكم من ١٩٨ -
٢١٨ هـ ويستبعد أن يظهر بنوغة وأن يحكم اللغات ويبرز فى الأدب
فى مثل هذا العمر القليل • وهذا مبرر قوى لتقديم تاريخ ميلاده

١ - هذا الكرم الذى اشتهر به والد الكندي على نقيضه
تماماً اشتهر الكندي نفسه • حيث اتهمه أهل زمانه بالبخل والبعث
الشديد ولذلك ذكره الجاحظ كثيراً فى كتبه على هذه الصفة وشنع
عليه بسبب ذلك وخاصة فى كتابيه (البخلاء) و (الحيوان) •

الى ما قبل ١٨٥ هـ فيما يقوله أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده (٣) .

أما عن تاريخ وفاته ... فالأرجح أيضا أنه توفي ٢٥٢ هـ على نحو ما رجحه الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق (٤) .

نقول هذا لأنه لم يصل إلينا من المؤرخين الإقليميين نص يحدد لنا تاريخ ميلاد الكندي ووفاته .. الا أنه من المقطوع به عندهم أنه قد عاش في فترة من آخر القرن الثاني الهجري الى وسط القرن الثالث الهجري . وعلى ذلك جرى اجتهاد المحدثين في تحديد تاريخ مولده ووفاته على النحو الذي رأيناه آنفا (٥) .

٣ - منزلته العلمية :

يُعتبر الكندي أسبق فلاسفة الإسلام إذ أنه أول من اشتغل بالفلسفة اليونانية لا من العرب فحسب بل ومن المسلمين قاطبة . لذلك أطلق عليه أنه (أول فلاسفة الإسلام) تارة . و (فاتح الفلسفة الإسلامية تارة أخرى) . و (فيلسف العرب) تارة ثالثة ولا تعارض بين هذه الألقاب كلها لأنه أول من اشتغل بالفلسفة من العرب والمسلمين . لذلك كان حرياً أن يوصف بأنه (لم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب) فيما يقوله صاعد (٥) . وتأن يوصفه أيضاً بفيلسوف « العرب »

(٢) أنظر مقدمة رسائل الكندي الفلسفية له - ص ٥ ، ٦

وانظر أيضا (الكندي وآراؤه الفلسفية - د. ولي الدين شاه -

باكستان) ١٩٧٤م ، ص ٨١ - ٨٣

(٣) انظر كتابه : (فيلسوف العرب والمسلمين - ص ١٨)

(٤) أنظر : عبد الرحمن شباه ولي - المصدر السابق - ص ٨٣

(٥) طبقات الأمم ص ٨١ - وأخبار الحكماء للقفطي عنه كلامه

عن الكندي وكذلك ابن نباتة عند كلامه عن الكندي .

كما جاء في الفهرست لابن النديم • الذي يقول عنه (فاضل دهره
دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى
فيلسوف العرب^(٦) •

فهو اذن فيلسوف العرب وفيلسوف الاسلام ولا تعارض
بينهما كما قلنا^(٧) •

نشأ الكندي اذن في الكوفة وتعلم في البصرة ثم بغداد التي
كانت كما نعلم من أعظم مراكز الثقافة الاسلامية التي تأثرت
بالثقافتين الفارسية واليونانية • واشتهر بترجمة الكتب اليونانية
الى العربية •

وتتقيد ما ترجمه غيره من المترجمين ، فقد أصلح ترجمة كتاب
أرسطو في الفلسفة الأولى وأهداه الى (المعتصم) وهو نفس الكتاب
المعروف باسم (أثولوجيا أرسطو) والذي ثبت فيما بعد أنه ليس
لأرسطو ، بل هو أجزاء من تاسوعات أفلاطون •

وهنا يقابلنا خلاف بين المؤرخين حول معرفة الكندي للغات
غير العربية • أكان حقاً يعرف غير العربي « واليونانية بالذات أم
لا يعرف للغات أجنبية على الاطلاق » •

والبعض يقول بأنه كان يعرف اليونانية • ومن هذا الميمض
تذكر من القدماء القبطي الذي يشير الى ثقافته الواسعة ومنها تأخذ

— وأخبار الحكماء للقنطري •

— وابن بناته •

(٦) ابن النديم : الفهرست بين ٣١٥ : تحقيق رضا تجدد •

(٧) انظر في هذا أيضا ابن حجر : لسان الميزان الجزء

المسند من ٣٠٥ ، ٣٠٧

أنه كان يعرف اليونانية • وابن البنديم الذى يؤيد معرفته للغات
أخرى غير العربى • وابن أبى أصبيعة يؤكد أنه من حذاق المترجمين
مثل اسحق بن حنين وثابت بن قرة الحرانى وعمر بن فرخان الطبرى،
وابن جليل كذلك يقول بأن الكندى قد نقل الكثير من الكتب الفلسفية
الى العربية •

ومن أخذ بهذا رأى من المحدثين نذكر الأساتذة : الدكتور
عبد الحليم محمود والدكتوران : السيد نعيم وعوض الله حجازى
اللذين يضيفان الى اليونانية الفارسية والسورية ، بل أن الدكتور
عبد الحليم يضيف الى ذلك أيضا اللغة الهندية • يضاف الى هؤلاء
جميعا ••• برتراند رسل وجاك • سى • ريسلر وهما يقولان بأى الكندى
ترجم أثولوجيا أرسطو • علاوة على ماكس مايرهوف وروزنتال اذ
يصرحان بمعرفة الكندى لليونانية^(٨) •

بينما يقرر البعض الآخر من المؤرخين بأنه كان لا يعرفها وانما
كان عمله فى الترجمة قاصرا على اصلاح وتهذيب لغة المترجمين
الآخرين الذين كانت ترجمة بعضهم ركيكة أو ضعيفة الأسلوب فى
العربية خاصة وأنه قد كان هذا أول عهد اللغة العربية بدخول
المصطلحات الفلسفية فيها ••• لذلك بذل الكندى جهدا كبيرا فى تطويع
الكلمات العربية لما يقابلها فى اليونانية ••• وهذا ليس بالعمل
السهل •••

وأصحاب هذا رأى هم أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادى
أبو ريذة • وأستاذنا الدكتور محمد غلاب^(٩) • ولكن اذا عرفنا أنه
قال : (.) لا أعلم كتابة تحمل من تحليل حروفها وتدقيقها ما تتحمل
الكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ما لا يمكن فى غيرها من

(٨) عبد الرحمن شاه ولى - المصدر السابق ص ١٤٢
(٩) عبد الرحمن شاه ولى - المصدر السابق - نفس المكان •

المكتابات (٣٠) • فإن ذلك يحسم المشكلة ويثبت أنه كان معروف
اليونانية • فيما يقوله أستاذنا الدكتور الشيخ عبد الحليم محمود (١١) •

ولا تقف ثقافة الكندي عند حد معرفته باللغات والترجمة منها
وشهرته في كتب الفلسفة فحسب ، بل أنه كان مشهورا أيضا في الفلك
والهندسة والطب والجغرافيا والموسيقا والرياضيات التي يحد أحد
أقذاذ عصره فيها • وتدل طريقته في السهنة على وجود الله تعالى
على منزعه الرياضي هذا • إذ أنه يقدم البرهان بمقدمات كلها رياضية
تدل على شدة وعلمه بها • • • • • دلالة على ترجمته لكتاب المجسطي
لبطليموس — وتأليفه في الموسيقى •

٤ — عصر الكندي :

أعتقد أننا لم نلنا في حاجة كبيرة إلى التوسع في بيان عصر
الكندي بعد إذ عرفنا مما تقدم أنه واد عام حوالي عام ١٨٥ هـ وتوفي
كذلك حوالي عام ٢٥٢ هـ أي أنه تاصر العصر العباسي الزاهر الذي
يعتبر من أزهى عصور التاريخ الإسلامي كله •

وما ظنك بعصر ضم هارون الرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ) حيث ولد
الكندي في أبنائه • والمأمون (١٩٨ — ٢١٨ = ٨١٣ — ٨٣٣ م)
والعاصم بالله (٨٣٣ — ٨٤٢) والواثق (٨٤٢ — ٨٤٧) وانتهى
بالموت (٨٤٧ — ٨٦١) • أي حوالي اثنين وستين عاما من عمره
البالغ حوالي ٧٧ عاما عاشها في ظل عصر العظمة والقوة والازدهار
السياسي والثقافي والأدبي والاجتماعي •

(١٠) ابن الفديم — الفهرست — تحقيق ركا تجدد — طهران

ص ٣١٥

(١١) التفكير الفلسفي في الإسلام — ص ٢٩٢

وحسبنا أن نعرف أن هذا العصر ضم بين جنباته العلاف
(ت ٢٢٦ هـ) والنظام (ت ٢٣١ هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) وهم من
أشهر أئمة المعتزلة وعلماء الكلام . لما لزم مي على المفزلة وسمو
المكانة العلمية على هدى انقرون التالية . . . وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)
الذي يمثل مع الجاحظ أفضل متلين لمثقفى هذا العصر . . . مع ما بينهما
فى الطبع والمزاج وكانا متعاصرين كما كانا خصمين لحدودين .

أما من الناحية الثقافية والاجتماعية فحدث ولا حرج حيث شاعت
فى هذا العصر مختلف العلوم والثقافات من هندية وفارسية ورومية
وعربية . . . بعد أن ترجمة الكتب على النحو الذى مر بنا وبعد أن دخل
أصحاب الأديان والمذاهب والمقالات فى خضم المجتمع الاسلامى . . .
ونشروا آرائهم وأفكارهم المماوءة بالكيد للاسلام . وبأهله . . . ومن
هنا كثر الاتهام بالزندقة وهو فى أحد معانيه يعنى الالحاد أو الايمان
بآلهين هما : الله النور واله الظلمة . كما هو معتقد دينات الفرس
والسلافية بوجه خاص . . . أضف الى ذلك ما جره هذا التنوع فى
المذاهب من جدل ومناقشات بين المعتزلة المدافعين عن الاسلام وبين
هؤلاء . . .

هذا علاوة على كثرة الشعوب التى ضمتها الرجاء هذه الدولة
المتراامية الأطراف . فقد كان هناك الهند وفارس والعراق ومصر
والشام وجزيرة العرب وما وراء النهر (أفغانستان وما وراءها
من بلاد هى الآن تدخل فى نطاق روسيا) وكلها بلاد خاضعة للخلافة
فى بغداد التى كانت تعتبر لهذه الأسباب كلها حاضرة الدنيا وأقدم
مدينة فى العالم بقصورها العالية ، وحدائقها اليائعة ، وحماماتها
العامة (وهو أمر لم يكن معروفا فى أمم أخرى آنذاك) علاوة على
أسواقها المليئة بمختلف البضائع . . . فضلا عن مراكزها العلمية
المتعددة .

أضف الى هذا امتلاء الشوارع والبيوت بالمولدين أبناء

الجوارى ... وهم المتولدون بين أب عربى وأم غير عربية ، من أثر الفتوح الإسلامية وانسياس الحرب فى هذه البلاد السابق ذكرها وما استتبعه ذلك من ظهور اللحن وشيوع التوف - وكثرة اللغات واللهجات ، واختلاف المصنّاع والمعادن ، وتنوع الأطعمة والأشربة وما يصاحبها من تنوع فى الأسماء والأمزجة .

وبالجملة : كل أمة جابت معها الى بغداد ميزات ثقافية والعقلية والأدبية والعاطفية والدينية . وهذا بدوره أدى الى ظهور ما سسمى بالصراع بين العرب والموالى ... وظهور نزعة الشعبوية التى ترمى الى الحط من شأن العرب .

هذا الى جانب ازدهار الثقافة فى مدن وحواضر أخرى غير بغداد مثل البصرة والكوفة ومصر والأندلس التى كان يحكمها الأمويون الذين يفتخرون العباسيين فى الشهرة والعلم .

لكن الشيء الذى يهمنا هو الإشارة الى أمرين كان لهما علاقة وثيقة بالكندى . هما : تألق نجمه فى أيام ازدهار المعتزلة وأقول هذا النجم بهجمى المتوكل ... أو بعبارة أخرى علينا أن نبين صلته بكل من المعتزلة والمتوكل ...



٥ - الكندى والمعتزلة :

لقد نشأ الكندى فى الاطار الاعتزالى الكلامى وازدهرت آراؤه فى نفس المجال ، بل ان أفكاره تعتبر نتيجة للفكر الكلامى الاعتزالى وهو مثل المعتزلة يهدف من وراء فلسفته تأييد الدين والدفاع عنه . حتى ليذهب بعض المؤرخين الى أن الكندى بسبب اشتباك آرائه مع آراء المعتزلة يعتبره معتزلياً أكثر منه فيلسوفاً ... ولكن الحق أنه فيلسوفاً قريب جداً من المعتزلة حيث خالطهم فى قصور الخلفاء أيام

المؤمن والمعتصم ... ولع نجمه في عصرهم وعاصر انحياز المؤمن لهم ... حيث آمن مثلهم بنظريه (القول بأن القرآن مخلوق) وأهان بسببها جلة العلماء أمثال أحمد بن حنبل (رحمه الله) كما أنه مثل المعتزلة انسترك في منزلة خصوم الاسلام وآلف في ذلك أكثر من رسالة تظهرنا عناوينها على وقوفه ضد أصحاب المقالات الزائفة هؤلاء ... ومنها ما يتضمن الرد على المنانية (المانوية) والثنوية بوجه عام وخصوصا منكري النبوات . كما كان له تأليف في أصول المعتزلة ومسائلهم وذلك مثل (كتاب في التوحيد) ورسالة (في افتراق الملل في التوحيد) وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه (وكتاب (شئ ان أفعال الباري حل اسمه كلها عدا لا جور فيها) ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة كما تكلم في رسائله أيضا عن الجزء الذي لا يتجزأ وعن الاستطاعة وزمن كونها . ومسألة حالة الجسم في أول ابداعه : هل هو ساكن أم متحرك وكلها من مباحث المعتزلة .

كذلك قوله بالعلة القرينية والعلة البعيدة فان هذه أيضا كانت من مباحث المعتزلة ويسمونها بـ (التوليد) ويضربون على ذلك مثلا مشهورا في كثيرهم وهو (الرامي بالسهم حيوانا فقتله . فالسهم هو علة قتل المقتول القرينية ، والرامي هو علة البعيدة ... الخ) . وهو مثال ضربه المعتزلة عند معالجتهم لمسألة الأسباب والمسببات . كذلك نجد في كتبه عبارات مثل (الأصلح) التي تعتبر من عقائد المعتزلة . لكن النسدي يطبقها على الكون كله حيث يقول في وصف نظام الكون والاستدلال والاستدلال به على وجود الله تعالى : (... وأن هذا التدبير من تدبير حكيم عظيم قوى جواد عالم متقن لما صنع . وأن هذا التدبير غاية الاتقان ، اذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذي قد تبين) ... ومن المعروف أن المعتزلة يرون وجوب عمل الأصلح للعبد - على الله تعالى . كذلك من مظاهر الاعتزال عنده تأويله الفلسفي لآيات القرآن الكريم بالمقاييس العقلية . كذلك يدل على اعتزاله في

تنزيه البارئ ووصفه بصفات السلوب مثل المعتزلة • وفوق هذا وذاك
فإن رجلا مثله كان مقربا لدى المأمون وهؤديا لابن المعتصم •
والمأمون هو من هو من الأخذ بشدة على من لا يعتقد عقيدته
الاعتزالية والمعتصم لا يعقل أن يترك تأديب ابنه لمن لا يكون مرضيا
عن عقيدته ••••

وليس يبعد أن يكون قد تلقى مبادئ الاعتزال أيام شبابه وهو
يتلقى العلم في البصرة ••• كما تقول بعض الروايات ••• والبصرة
كانت مركز المعتزلة ••• حسينا هذا في بيان اعتزالية الكندي •••
فنه أمر لا ينفاز فيه أحد لوضوحه •• هذا هو الأمر الذي وعدنا
ببحثه • أما الأمر الثاني فهو بيان ما حدث له أيام المتوكل •



٦ - ما حدث للكندي أيام المتوكل :

لما كان المعتزلة قد أوعزوا الى المأمون بفكرة القول بخلق
القرآن وضرورة امتحانه العلماء في هذا الأمر ••• لأن القول
بعكس ذلك معناه أن القرآن قديم فيكون فيه تعدد القدماء ••• وهذا
ينافي التوحيد ••• وبالغ المأمون في ذلك مبالغة شديدة • واستعمل
الشدة في تنفيذ هذا الأمر ••• الخ ••••

نقول ان هذه السياسة قد ثبت بطلانها وصارت محل نقد لاذع
لدى جمهور العامة والخاصة من العلماء والفقهاء ••• حتى اذا ما جاء
عصر المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ م ٨٤٧ - ٨٦١) ووجد الناس قد
ملوا هذا القول ••• وخشى على ذهاب نفوذه فأبطل القول بخلق
القرآن وقرب أهل السنة وابتعد المعتزلة ••• ومنهم الكندي •••
بطبيعة الحال ••• لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل ان المتوكل
أمر بضربه خمسين سوطا فضرب ••• وكان ذلك بفعل وتدبير رجلين
معروفين بالولع بالثقافة والكيد لمن يتقدم في المعرفة عليهما •••

وهما مجسد وأحمد أبناء موسى بن شالكر فأفلحت
مكيدتهما لدى المتوكل فغذف بفيلسوفنا فى السجن وجلد على هذا
النصو الذى ذكرناه آنفا بل وأكثر من هذا أمر المتوكل بمصادرة
مكتبة الكندي الضخمة فصدورت وافرد لها بيت خاص يسمى بالمكتبة
الكندية مما يدل على عظم ما تضمنته من كتب ... ثم ردت
المكتبة اليه بعد ذلك ...

وهذا يدلنا الى معرفة مصنفات الكندي نفسه ومكتبه
التي ألفها .

٧ - مصنفات الكندي :

يؤخذ من الروايات التي ذكرها المؤرخون للكندي ومنهم القفطي
وابن جليل وابن النديم وابن كثير ، أن الكندي له مؤلفات كثيرة
بعضها شروح وبعضها تعليقات على كتب الفلاسفة بلغ بها بعضهم
مئتين وثمانية وثلاثين كتابا ... بينما أنقصها بعضهم عن ذلك ...
وابن النديم هو الذى يورد هذا العدد ويقسمها الى انواع بحسب
موضوعاتها فيقول :

- | | |
|------------------------|------------------------|
| ١ - كتبه الفلسفية . | ٢ - كتبه المنطقية . |
| ٣ - كتبه الحسابيات . | ٤ - كتبه الكريات . |
| ٥ - كتبه الموسيقىات . | ٦ - كتبه النجوميات . |
| ٧ - كتبه الهندسيات . | ٨ - كتبه الفلكيات . |
| ٩ - كتبه الطبقات . | ١٠ - كتبه الاحكاميات . |
| ١١ - كتبه النجدليات . | ١٢ - كتبه النفسيات . |
| ١٣ - كتبه السياسيات . | ١٤ - كتبه الأنواعيات . |
| ١٥ - كتبه الأبعاديات . | ١٦ - كتبه التقديميات . |
| ١٧ - كتبه الأنواعيات . | |

ولسنا نرى داعيا لذكر اسم كل كتاب من هذه الكتب فهي موجودة في (الفهرست) لابن النديم ... فقط نشير الى أن ما تبقى من هذه الكتب ووصل اليها عدد قليل . ومن هذا العدد القليل مجموعة الرسائل التي قام بنشرها منذ عهد ليس بالبعيد استاذنا الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ... وهي خمس وعشرون رسالة نشرها في جزئين عام ١٩٥٠ م مع عمل مقدمة اضافية لها أوضح فيها كثيرا من مفصلاتها وصحح أخطاءها . وعلق على كل رسالة بما يناسبها من تقديم وتلخيص ... وبيان لغرض الفيلسوف منها فليرجع اليها من شاء (١٢) .



٨ - فلسفة الكندي :

أولا : ما هي المشاكل التي تعرض لها الكندي بالبحث ؟

لما كان الكندي هو المهد والفتاح للفلسفة في الاسلام بحكم أنه أول فلاسفة الاسلام على نحو ما قدمنا .. كان أمامه مشكلتان كبيرتان عليه أن يتولى ايجاد حل لهما .. بادية ذي بدء وهما :

١ - اقناع الفقهاء وسائر الجمهور الاسلامي بقبول هذا اللون من التفكير أو العلوم الوافدة على الاسلام .. وعدم الاضرار عنها .. وهذا ما حدا به الى أن يتكلم عن عدم تعارض الفلسفة مع الشريعة .. وله في ذلك محاولة موفقة ..

٢ - أما المشكلة الثانية فهي مشكلة تعريب المصطلحات الفلسفية اليونانية وجعلها مطاوعة للغة العربية متمشية مع أساليبها واشتقاقاتها . وهذه مهمة ضخمة تحتاج الى مجهودات عدة لا من شخص واحد

(١٢) انظر : محمد عبد الهادي أبو ريدة - رسائل الكندي
الفلسفة الفلسفية - القاهرة ، دار الفكر العربي ١٩٥٠ م .

بل من جملة أشخاص تتوافر لدى كل منهم الاستعدادات العلمية المناسبة لتطويع مصطلحات أجنبية تدخل اللغة العربية لأول مرة .. فما بالك وهي مصطلحات فلسفية لم يكن للعرب عهد بها من قبل .. وقد نهض الكندي بهذا العبء على غير وجهه على قدر استطاعته .. فجاءت جهوده بقدر وافر من المصطلحات أودعها رسالة خاصة أطلق عليها اسم (رسالة في الحدود) .. وسنعرض لها هنا ..

مع ملاحظة أن هذا العمل : هو ما تقوم به مجامع اللغات في كل بلد .. من بلاد العالم المتمددين الآن ...

يلتزم ذلك بيان وجهة نظر الكندي فيما يجب البدء به قبل الشروع في تعلم الفلسفة ليكون بمثابة توطئة لها .. وهو ما يسمى :

٣ - بزمج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

٤ - بعد هذه النقاط الثلاث .. تأتي فلسفة الكندي .. أعني بيان آرائه في المشاكل الفلسفية التي تعرض لها وهي :

(أ) رأي الكندي في العالم .. وعلاقة الله به .. وحدثه ..

(ب) رأي الكندي في صفات الله تعالى .. وكيف يتصور النسبة بين الله وبين هذا العالم ..

(ج) ثم بيان رأيه في الإنسان :

من حيث سعادته وخيره .. وهذا يتضمن الكلام في الأخلاق .. وهي مصير الإنسان ..

وهو مسك الختام في فلسفة الكندي ..

فلنبداً من البداية :



٩ - موقف الكندي ومفكرى الاسلام من الفلسفة اليونانية :

تمهيد :

الكندي هو الذي وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين - ويس فيما بين أيدينا من آثار الكندي ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفي نسقا كاملا^(١١) .

الذي نأخذه من العبارة السابقة هو أن الكندي له محاولة في التجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو . . (وقد جاء الفارابي بعده فحول هذه المحاولة أيضا ولكن على نطاق واسع حيث خصص لها كتابا مستقلا وصل إلينا . بيد أن الأسس التي بنى عليها هذه المحاولة ثبت أنها غير صحيحة ، لأن الفارابي اعتبر كتاب أثولوجيا أرسطو . . صحيح النسبة لأرسطو فبنى عليه محاولته . لكن الصحيح أن هذا الكتاب هو جزء من تاسوعات أفلوطين . وبذلك فشلت المحاولة) .

كما نأخذ من العبارة السابقة أيضا أن الكندي له محاولة في التجمع بين الفلسفة والدين الاسلامي . وهذا ما نعرض له هنا .

وقبل أن نعرض لهذه المحاولة علينا أن نبين أولا موقفه من هذه الفلسفة الاغريقية . أي اليونانية .



١٠ - موقف الكندي من الفلسفة الاغريقية :

لم يقبل المسلمون على الفلسفة اليونانية دون بحث وتمحيص . ولذلك قرؤوها وشهروها ثم اختلفت بعد ذلك آراؤهم فيها ، فمنهم من

(١٣) مصطفى عبد الرازقي فيلسوف العرب ، ص ٤٧ .

رفضها كلية وأولئك هم الفقهاء ورجال الحديث • ومنهم من قبلها كلية كذلك • ولكنه أول نصوص الشرع تأويلا مسرفا حتى يمكن أن تتلافى هذه النصوص مع الفلسفة وهذا الفريق يمثلته الفارابي وابن سينا وابن رشد وإن كان ابن سينا أشد الثلاثة أسرا في التأويل على نحو ما سنرى عند الحديث عنه •• ولكن يوجد بعض آخر من قبلها قبل ما ليس من الالهيات فيها •• وهذا البعض يمثلته الغزالي الذي قبل المنطق والطبيعيات • على اعتبار أن المنطق علم يصلح لكل العلوم لأنه عقلي صرف •• والطبيعيات بحكم أنها لا تتعرض للالهيات •• ومثل المنطق الرياضييات •• لكنه رفض الالهيات عند الفلاسفة رفضا حاسما • وموقف الكندي يشبه موقف الغزالي •

أذ أنه لم يكن من المبالغين في قبولها فطلقا كما فعل الفارابي وابن سينا وابن رشد • ولا من الزافضين لها مطلقا كما فعل ابن تيمية والمسيوطي •• بل من الموفقين بينها وبين الدين دون اعتساف في هذا التفريق ولا شطط في التأويل •

فقد وقف فيلسوف العرب من الفلسفة الاغريقية موقف الاعتدال فقبل منها ما وافق الدين ، ورفض منها ما خالفه ••• ولذلك عارض أرسطو في أمهات المسائل الفلسفية مثل تلك التي تقدم ذكرها وهي قدم العالم وعدم علم الله بالجزئيات • والبحث الأجساد أما المسائل الأخرى التي لم يجد فيها ما يعارض الدين فقد قبلها وشكر القدماء أصحابها على ما أفادوا الناس منها قائلا : (••• فينبغي أن يعظم الشكر للذين ييسرون الحق ، فضلا عن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا — سهل الحق فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مدتنا كلها — هذه الأوائل الخفية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من ظلوياتنا الخفية. (•••) فهو هنا يرى فضل المتقدمين لأن الحق لا يمكن أن يدركه واحد فقط ولو أنفق في ذلك عمره كله ، بل لا بد من استفادته من السابقين عليه •

ثم يوجه الشكر لأرسطو لثنائه على متقدميه وآبائهم أيضا
واعترابه بفضلهم عليه ..

الكندي اذن وقف من الفلسفة الاغريقية موقفا معتدلا .
فلم يتعصب لها على طول الخط كما فعل غيره من أمثال الفارابي
وابن رشد الذي كان شديد التعصب لأرسطو بالذات . ولم يرفضها
كلية كما فعل ابن تيمية وابن الصلاح والسيوطي .

وقد اختار موقف الكندي تقريبا من جاؤا بعده من الفلاسفة
بفارق واحد هو اسرافهم في التأويل . اعنى تأويل الحقائق الدينية
والنصوص الشرعية كي تتلاءم مع الفلسفة . . لكن يشتركون معه
في المنة على السابقين . . ومخالفتهم اذا حادوا عن الحق (١٤) وذلك
على تفصيل سيرا في محله عند كلامنا على كل واحد منهم .

وكانت حجة الكندي في الجمع بين الفلسفة والدين هو أن كلا
منهما يدعو الى الحق . . ونحن يجب علينا التمسك بالحق دون النظر
الى مصدره ولا الى من جاء به . . فانه لا شيء أولى بطالب الحق
من الحق نفسه . . وفي ذلك يقول : (وينبغي لنا أن لا نستحي
من استنسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من الأجانب
انقاصية عنا والأمم الميانية لنا ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق
من الحق . . .) (١٥) .

ولا عجب أن يقدر فيلسوف العرب الحق ويخض عليه ،

(١٤) انظر هنا مثلا ما ذكره ابن سينا في (منطق المشرقيين) .
حول هذا المعنى ص ٢ - ٣ ومثل ذلك أيضا قاله الفارابي . . انظر
ذلك كتابه (ما ينتهي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة) ص ١٥ .
(١٥) رسائل الكندي الفلسفية نشر وتحقيق أبو ريطة

ج ١ ص ١٠٣ .

تقدّيس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأنسانية للإسلام
وللروح الإسلامية من أول الأمر •

هذا عن موقفه من الفلسفة اليونانية عامة — بقى أن نتكلم عن
توفيقه بين الدين والفلسفة •

١١ — التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي :

يعتبر الكندي همزة وصل بين علماء الكلام المعتزلة الذين عاش
في وسطهم وتأثر كثيرا بأرائهم كما يتضح ذلك من عناوين رسائله
الواصلية إلينا^(١٦) • ومن بعض آرائه فيها أيضا •• وذلك على نحو
ما نراه في جعله صفات الله تعالى هي عين ذاته ، كما سيأتي القول ،
وعلى نحو إثباته لوجود الله تعالى • بإثبات حدوث العالم وأنه بذلك
يحتاج إلى محدث •• الخ وهو طريق المتكلمين •• كما سيأتي ذكره •

كما أنه من جهة أخرى يعتبر فيلسوفا متأثرا بمذاهب الفلاسفة
اليونانيين قبله •• وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس
وهو من أجل ذلك يعتبر من الموفقين بين الإسلام والفلسفة اليونانية ••
وهي سنة تميز سائر فلاسفة الإسلام الذين جاؤا بعده •• مثل
إفرايم وابن سينا وابن رشد وخلاصة رأيه في ذلك نلخصه في هذه
العبارة (الفلسفة عبارة عن معرفة حقائق الأشياء والعلم بما هياتها ،
وفيها العلم بالزبونية والوحدانية ، بل فيها علم الفضائل القاطبة •
وكل ما ينفع الإنسان ، وعلم طريق الحصول عليه ، وعلم طريق
البعد عن كل ضار ، وتعلم هذا وذاك واجب — فضلا عن هذا
فهو نفس ما جاء به الرسل عليهم السلام) وبذلك اتحدت غاية
الدين والفلاسفة في نظره •

(١٦) نفس المصدر •

استتبع اليه اذ يقول : (والفلسفة ، علم الأشياء بحقائقها
وفى علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية ، وعلم الوجودانية وعلم
الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والمسيك ، والبعد عن كل ضرار
والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعا : هو الذى أتت به الرسل
عن الله ، جل ثناؤه ، فان الرسل الصادقة صلوات الله عليهم ،
انما أنت للاقرار بربوبية الله وحده ، ويلزوم الفضائل المرتضاة
عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل ذواتها وآثارها) (١٧) .

ثم يعيب على من يعارض الاستتغال بها ويتهمة بالكفر قائلًا ان
ذلك الاتهام باطل وأن صاحبه هو الحارثى بأن يتهمة بذلك . فيقول :
(ويحق أن يتعزى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقيقته
وسماها كفرا . ولأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية) . .
السخ ما سبق ذكره آنفا . . الى أن يقول : (فواجب اذن التمسك
بهذه القنية النفسه عند ذوى الحق ، وأن تسعى فى طلبها بغاية
جهدنا كما قدمنا . وما نحن القائلون الآن . وذلك أنه باضطراب يجب
على السنة المتضادين لها اقتنائوها وذلك أنهم لا يخلو من أن يقولوا :
ان اقتنائها يجب أولا يجب . فان قالوا أنه يجب وجب طلبها ، وان
قالوا أنها لا تجب عليهم وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا
على ذلك برهاننا ، واعطاء العلة والبرهان من طلب قنية علم الأشياء
بحقائقها ، فواجب اذن طلب هذه القنية بالستهم (التمسك اضطراب
عليهم) (١٨) وبهذا القول أثبت الكندي توافق الفلسفة مع الدين ،
وألزم المعارضين لذلك الحجة . وقلب عليهم الحكم الذى أرادوا الصاقه
بمن يشتغل بالفلسفة وألزمهم ضرورة أن يتفلسفوا هم أنفسهم
إذا ما أرادوا أن يبطلوا الفلسفة . . حيث يلزمهم إقامة الدليل

(١٧) رسائل الكندي الفلسفية .

(١٨) كتاب الكندي الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى

ص ٨٢ - ٨٣ .

على ذلك . وهو لا يعرف الا من الفلسفة نفسها . فكان بذلك متفقا مع أحدث ما قيل فى آداب البحث بأن الدليل من واجب من يدعى النسبة سواء تكون تلك النسبة ايجابية أو سلبية (١٩) .

* * *

١٢ — ايضاح أكثر تفصيلا عن توفيق الكندى بين الدين والفلسفة :

ان أول خطوة خطاها الكندى فى هذا السبيل هو تحديده للمفهوم الفلسفة أولا وفى هذا الصدد ذكر التعريفات المختلفة لها التى وردت عن السابقين . . . مشيرا الى قيمة كل تعريف منها . . . كما سبق ذكره هنا .

ثم بعد ذلك حدد وسائل المعرفة البشرية وأنها الحس أو العقل أو هما معا . . . يضاف اليهما أيضا ما جاء به الوحي .

ثم بعد ذلك خطا الخطوة الأساسية فى التوفيق ، وهى نصره الاسلام بسلاح العلم ، ودحض أفكار المبتلين والمغرضين التلقين على الاسلام بالحجج والبراهين الفلسفية مستخدما أحيانا سلاح التأويل المعتدل ، وذلك فى محاولة منه للرد على أصحاب الأفكار والآراء المناهضة للإسلام من جهة . وهؤلاء كانوا كثرة فى عصره . . . ثم للرد على مناهضى التفكير العقلى والفلسفى منه بوجه خاص من فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر من جهة أخرى ، ثم لدفع الخطر المحدق به شخصيا من هؤلاء العلماء الذين كانوا يسيئون به الظن بسبب تفلسفه ويوقعون به الإذى لهذا السبب نفسه من جهة ثالثة . فأراد أن يوقفهم على حقيقة ما يجهلون وهو أن الفلسفة لا تعارض الدين ، بل تتوافق — وأن صاحبها لا يمكن أن يكون كافرا . . . بل الجرى بذلك

(١٩) عبد الرحمن ولى (الدكتور) : الكندى وآراؤه الفلسفية

— طبع مجمع البحوث الاسلامية — اسلام آباد — باكستان ١٣٩٤ =

١٩٧٤ م ص ٣٦ .

هم في الحقيقة معاندوها ... وهم أصحاب الكراسي الرئاسية والوظائف العليا التي يخشون عليها من خطر الفلسفة والتفلسف ... وفي ذلك يقول : (ويحق أن يتعري من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها) (يقصد الفلسفة) وسببها كبرا ، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة ... (٢٠) .

ويقول أيضا في مقام اقناع هؤلاء المنكرين للتفلسف والفلسفة لأنها علم أجنبي عن الإسلام ، يقول لهم ما مؤداه : أن قحطاي (وهو جد العرب) أخ ليونان . ومن ثم فالفلسفة قريبة منهم لقرب أهلها اليهم (٢١) .

والأوضاع التي تعرض لها الكندي في مقام التوفيق بين الدين والفلسفة هي بطبيعة الحال موضوعات ذات صبغة دينية مثل إقامة البرهان العقلي على وجود الله تعالى ، بعد اثبات حدوث العالم ، كذا اثبات المعاد الجسماني بعد الموت ، واثبات النبوات ، والإكلام على الأخلاق الطبيعية .. وكيف تكون .

وهو في محاولاته التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه الموضوعات إنما يقيم الدليل العقلي على صحتها ... وأنه والفلسفة غير متعارضين . وهذا كل ما في وسعه أن يفعله ... وهذا الدليل العقلي لا يأخذه من الفلاسفة قبله .. بل يأخذه من عقله هو ... وبذلك أثبت عدم تعارض العقل مع ما قرره الشرع في هذه المسائل ...

وانما لم يأخذ براهينة من الفلاسفة قبله لأنهم مخالفون للشرع في هذه المسائل عنها ... فأرسطو مثلا يقول بقدوم العالم ... والكندي يقول بحدوثه . وأرسطو مثلا يقول بعدم عناية الله بالعالم

(٢٠) رسائل الكندي - ص ٤٠٤ .

(٢١) الرسائل الكندي ص

ذلك ولا يعلم عنه شيئاً . . . والكندى يخالف هذا تماماً . . . لأنه كمسلم
يؤمن ويقر بعناية الله تعالى بالعالم وبأنه أيضاً يعلم كل شيء عنه . . .
ولنستمع إليه وهو يقرر اتفاق الفلاسفة والدين حيث يقول :
(ان الفلسفة علم الأشياء بحقائقها ، فتدقوى على علم الربوبية
وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، بل وتشمل كل نافع والسبيل
إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراز منه . واعتناء هذه جميعها
هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله . فان الرسل الصادقة
صلوات الله عليها ، انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده . ويلتزم
للفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المكادة للفضائل فى ذواتها
وايثارها . فواجب اذن التمسك . بهذه القنية النفسية عند ذوى الحق
وأن ندعى فى طلبها بنغاية جهننا .) (٢٢) .

١٣ - تعريب الكندى للمصطلحات الفلسفية لأول مرة

يذكر الكندى فى رسالة له اسمها (الحدود) معظم تعريفات
الفلسفة المشأورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان . . . وهذا يدل
على توافقه اذ لم يرد أن يذكر تعريفاً مستدياً له . وإنما أورد
ما ذكره القدماء قبله دون أن ينسب دل معنى من المعانى الى قرئائه . . .
وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاقتصار على
واحد منها ، أن يشير الى أن كلامها لو أخذ مفرداً ، كان قاصراً ،
وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة . ومن أجل ذلك أضاف الى كل
معنى من المعانى الجانب الذى يشير اليه المعنى . . .
ذلك أن بعضها يشير الى الاشتقاق وبعضها يشير الى السلوك
وبعضها يشير الى العلة . . . وهكذا .

(٢٢) . الرسائل : ج ١ ص ١٢٢ و .

ومهما يكن من شيء فإنها باجتماعها ، تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى . وهى على كل حال بحث عقلى وارتياضى . . . (أى عملى) . . .

واليك هذه المعانى :

(أ) اذا نظرنا الى (الفلسفة) من ناحية الاشتقاق فمعناها (حب الحكمة) .

(ب) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى فإنها (التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان . أرادوا أن يكون الانسان كاملاً الفضيلة) .

(ج) ويمكن أن ينظر اليها من جهة السلوك أيضا فيقال : (أنها العناية بالموت) .

وبقصدون : اماتة الشهوات — فهذا هو الموت الذي قصدوا اليه . . . لأن اماتة الشهوات السبيل الى الفضيلة ولذلك قال كثير من أجله القدماء « اللذة شر » .

(د) وحدوها — من جهة العلة فقالوا : (صناعة الصناعات وحكمة الحكم) . ومعنى حدوها : عرفوها .

(هـ) وحدوها من جهة معرفة الانسان لنفسه — فقالوا : هى معرفة الانسان نفسه (أرادوا بذلك أن الانسان جسيم ونفس وعرض . فاذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء . ولذا يسمى الحكماء الانسان (العالم الأصغر) .

(و) وأما حدوها التقليدى فهو علم الأشياء الأبدية الكلية انياتها وماثياتها وعلمها بقدر طاقة الانسان . أو هى (علم الأشياء بحقائقها وهو يقول أن حقائق الأشياء كلية) وسواء عرفنا افسلفة بهذا التعريف أو ذلك فإنها على كل حال : (أعلى الصناعات الانسانية

منزلة وأشرفها مرتبة) أما تعليل ذلك فيذكره الكندي بقوله (لأن عرض الفيلسوف في علمه : (إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق) •

وإذا كانت هذه التعريفات تشير إلى جوانب مختلفة / كما أسلفنا القول / فإن هذه الجوانب متفاوتة في الشرف والمنزلة ... وأشرف الفلسفة وأعلىها مرتبة •

فيما يرى فيلسوفنا — الفلسفة الأولى — التي يطلق عليها في عصرنا نحن الآن اسم (الميتافيزيقا) وهو اسم وضعه تلامذه أرسطو لما كان يسميه أرسطو باسم الفلسفة الأولى • وهو يبحث في الجوانب الأولى ... ويعرفها الكندي بأنها : (علم الحق الأول الذي هو : علة كل حق • ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف القائم الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلولة • لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات عما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته) (٢٣) •

ومن ذلك يخلص إلى القول بأن غاية الفيلسوف هي من حيث العلم إصابة الحق • ومن حيث العمل : العمل بالحق لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه •

١٤ — برامج الدراسة الفلسفية ومنهجها عند الكندي :

يبين الكندي ذلك في إحدى رسائله (احصاء كتب أرسطو بحسب عدتها وترتيبها) ويقول أنه لا غنى للمتعلم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولا •

(٢٣) رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ٨٠
ن. رسائل الكندي التي نشرها الدكتور أبو ريدة وسبق الإشارة إليها •

وقبل ذلك عاينه أن يدرس أولا علوم الرياضيات .
 ويعمل ذلك بأن معرفة الأمور المعقولة وهي ميدان الفلسفة
 لا يمكن التوصل إليها الا بدراسة الأمور المحسوسة وهذه نجدها في
 البراهيات التي تهتم بالكم والكيف :
 والكندى في هذا الشرط يعتبر مسائرا لأفلاطون . الذي كتب
 على باب أكاديميته (من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا) • ثم هو
 يوصي أيضا بضرورة معرفة مصطلحات العلوم ومنها الفلسفة بالطبع •
 وبذلك يكون المقبل على دراستها مؤهلا في نظره لفهمها ...
 ولكن أين حظ المنطق من هذه الدراسة عند الكندى ؟

لم يشر الكندى صراحة الى وجوب دراسة المنطق ضمن برنامج
 الدراسة الفلسفة عنده هذه •• لأن المنطق ربما لم تكن شسيرة •
 عند المسلمين قد بلغت ما بلغت بعد الكندى على يد الفارابي ••
 أو لأنه يدخل ضمن كتب أرسطو التي أوصى الكندى بضرورة قراءتها
 واحصائها وترتيبها على نحو ما سبق ذكره ••• وأيضا ربما يكون
 الكندى نفسه غير مهتم بهذه الدراسة المنطقية على نحو ما فعل أرسطو
 قدر اهتمامه بالرياضة على نحو ما فعل أفلاطون وربما يؤيد هذا
 الاحتمال ما ذكره صاعد وهو يصدد كلامه عن الفارابي من أنه
 (أي الفارابي) قد نبه على ما أغفله الكندى من أنماء التعاليم
 وأنواع البراهين •



١٥ - فلسفة الكندى :

مقدمة :

الفلسفة لها مشكل رئيسية تقليدية ثلاثة هي : الله - العالم -
 النفس أو الانسان وهذه المشاكل تحدها مجوئا عنها كلها أو بعضها

لدى الفلاسفة كلهم أو معظمهم ... والسبب في هذا راجع إلى كون الفيلسوف لا يمر بحادث من حوادث هذا العالم أو لا يمر به حادث من الحوادث دون أن يتساءل وتأخذ الدهشة من هذا الحادث أو ذاك على نحو ما قدمناه وبما أن العالم كله (السموات والأرض وما فيهما ومن فيهما) أمر يحس بوجوده الفيلسوف ويثير دهشته فهو من ثم لا بد وأن يتساءل عن سر وجود هذا العالم ... من أين وإلى أين ولماذا ... ؟ أعني للعالم بداية ونهاية • أم قديم باق • وهل أوجد نفسه أم له موجد أو جده • الخ • وهذا معناه أن يبحث بالتالى عن الإلوهية ... وما يدور حولها ... من إثبات لوجودها ومعرفه لصفاتهما أو عدم الاهتداء إلى ذلك • • حسبما يصل إليه جهد هذا الفيلسوف أو ذلك • وما دام الإنسان أحد كائنات هذا العالم ووجوده المتميز بالعقل والتفكير المعبر عنهما بالنطق أمر ملفت هم الآخر الفيلسوف فكان عليه أن يبحث هذا الموجود لماذا • • وإلى أين ؟ وهذا يستتبع بالتالى الدخول فى موضوع (النفس) لدى الإنسان • وهل تبقى بعد فناء البدن أو لا تبقى • • هذا هو السر فى ظهور هذه المشاكل الثلاث على مائدة البحث لدى الفلاسفة وهى كما ترى مشاكل كبيرة • • تحيط بالوجود كله • • سمائه وأرضه وما بينهما على حد سواء • • المشاهد منه وغير المشاهد أو (عالم الغيب وعالم الشهادة) على حد سواء أيضا •

✽ لذلك ليس عجا أن يتكلم فيلسوف مثل الكندي بل مثل فلاسفة الاسلام جميعا فى هذه المسائل الرئيسية الثلاث. ودلى برأيه فيها • • وهو ما قد قاموا به فعلا • • وبالطبع تختلف وجهات النظر بينهم فى تناول هذه المسائل سواء كان هذا الاختلاف بينهم وبين أنفسهم أعنى اختلاف فيلسوف مع آخر فى كيفية تناوله لهذه المشكلة أو تلك وفى الحلول التى توصل اليها • • أو كان هذا الاختلاف ليس بينهم هم أنفسهم • بل بين الواحد منهم وبين ما جاء به الاسلام من عقيدة شاملة ، مفصلة لهذه المسائل نفسها بالذات • •

ومن ثم يجاول منهم أن يقرب بين المسلكين : مسلك الفلاسفة (وهو منهم) ومسلك الاسلام الذي يعتنقه ويؤمن بصحته ... ومن هنا نجددهم جميعاً أعنى فلاسفة الاسلام .. متفقون في أمر واحد هنا وهو عرض وجهه نظرهم الفلسفية في هذه المسائل .. وأظهر أنها تتلاقى مع الاسلام بطريقة أو بأخرى . وهو ما عرف في تاريخ الفلسفة الاسلامية باسم (التوفيق بين الفلسفة والدين) أو بين (الحكمة والشريعة) . فيما يقوله ابن رشد . وطبيعي أن لا ترضى هذه المحاولة .. أو هذا الجمع بين الفلسفة والشريعة فريفاً من علماء الدين المسلمين .. إذ يرون في هذه الحلول الفلسفية لهذه المشاكل .. منافرة أو عدم توافق مع الاسلام .. فيرفضون هذه الحلول .. بل ويحكمون على أصحابها بالكفر والضلال وذلك على نحو ما فعل الإمام الغزالي .. في حكمه على الفلاسفة بهذا الحكم في هذه المسائل الثلاث عينا حيث قال انهم (أى الفلاسفة) ويقصد بهم بالذات الفارابي وابن سينا) قد خالفوا وجهة الاسلام فيها حيث حكموا بعدم علم الله بالجزئيات ويقوم العالم وينتكر بعث الأجساد .. وذلك على نحو ما سيأتى تفصيله في مقام آخر .

❖ صفوة القول هنا اننا ونحن نستعرض آراء الكندي الفلسفية لابد وأن نعرف رأيه في هذه المسائل الثلاث عينا .. لنرى كيف كان موقفه منها وهل كان قريباً من الاسلام أم بعيداً عنه . وما هو المسلك أو الطريق الذي سلكه في معالجته لها .. فلنكتف بهذه المقدمة هنا ... وننظر الآن في آراء الكندي بخصوص هذه المشاكل .

فإذا قال ؟



١٦ - مصادر فلسفة الكندي :

أول ما يلاحظ على فلسفة الكندي هو أن مصادرها مستمدة من هسيثيين هما :

١ - الاسلام :

٢ - الفلسفة اليونانية •

فهو الى جانب كونه فيلسوفا الا أنه قد اهتم أكبر اهتمام
بالمسائل والمشاكل الدينية التي كان لها وجود في عصره ... وذلك
على نحو ما نجد في أسماء كتبه التي ذكرها له المؤرخون ... وفي
رسائله الواصلة اليها فهو مثلا له كتاب اسمه (كتاب في أن أفعال
الباري جل اسمه كلها عدلا لا جور فيها) و (كتاب في نقض مسائل
المللحين) و (رسالة في تثبوت الرسل عليهم السلام) و (رسالة
في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثاني بالمجاز) و (رسالة في
الاستطاعة وزمان وكونها) و (رسالة في التوحيد بالتحسينات)
و (رسالة في افتراق الملل في التوحيد • وأنهم مجمعون على
التوحيد) وكل قد خالف صاحبه (... وغير ذلك مما يدل على ظهور
هذه المشكلات في عصره وواضح أنها مشكلات دينية ...

أما ما تعلمه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصا من سقراط
وأفلاطون وأرسطو • واقلیدس أيضا بل وأرسيميدس • وسقراط •
واقلیدس وأرسيميدس يذكرهما في رسائله الهندسية • وبقرط يخصصه
برسالة في الطب (٢٤) ...

أما ما تعلمه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصا من سقراط
وأفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من خلال عرضنا لهذه أو بالأحرى
لأفكاره ولتهدأ من البداية (٢٥) •



(٢٤) أنظر الفهرست لابن النديم ص ٣١٥ ، وما بعدها طبعة
ابريان بتحقيق رضا تجدد وليس لها تاريخ •
(٢٥) المصدر السابق — نفس المكان •

١٧ - فلسفة الكندي :

● للكندي فلسفته الخاصة في العالم .. والله .. والإنسان .. التي يلتقي فيها أحياناً مع فلاسفة اليونان ويختلف عنهم فيها أحياناً كثيرة .. وهو في نقاط التقائه معهم لا يخرج عن مقررات الإسلام في هذه النقاط وعندما يختلف معهم : يكون أساس الاختلاف هو ما توصل إليه هو بأدلته العقلية الدامغة على صحة ما يذهب إليه وما توصل إليه عقلياً هو مع ما تقرره أصول الإسلام . فلننظر إذن إلى عناصر فلسفته هذه واحدة واحدة .

● نبتدي أولاً بذكر رأيه في العالم .. وكيف يتصوره . ثم نثنى بعد ذلك بذكر رأيه في قضية حدوث العالم .. وقدمه .. أنرى أنه يقول بحدوثه .. ونرى أدلة على ذلك ثم نذكر بعد هذا أدلته على وجود الله تعالى .. ثم صفات الله تعالى ..

١٨ - رأي الكندي في العالم :

أو العالم عند الكندي

● يأخذ الكندي في تعويره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو من بعض الوجوه ويخالفه من وجوه أخرى : يوجد في وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل وهي كرة ثابتة في مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء . وتحيط بذلك كرة من الهواء . تحيط بها أخيراً كرة من النار .

وهذه هي العناصر الأربعة التي يأخذ كل منها مكانه الطبيعي بحسب خاصيته الأساسية : الحرارة أو البرودة أو اليبوسة أو الرطوبة وبحسب فعلها الناشئ عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء بحيث تقترب هذه العناصر كل في مكانه الذي يطلبه حتى ينتهي إلى بحركة طبيعية .

وكرات هذه العناصر تتداخل فيما بينهما دون تفاعل •• أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من تغير فهي أثر الأجرام السماوية وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض • بحسب النظام الذي وضعته الإرادة الالهية الحكيمة •

● ويعد أكثر العناصر (أى بدء دوائر العناصر) أو كسرات العناصر •• تأتي الأفلاك متراصة •• بأجرامها •• من الفلك الذى فيه القمر الى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم •• وهو مقفل ليس خارجه شيء لا خلاء ولا ملاء •• أى لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسيم •

● وتتحرك العناصر التي فى داخل الفلك حركة مستقيمة أما من الوسط نحو الخارج أو من الخارج نحو الوسط •• ولكن حركة الفلك نفسه دائرية ، حيث يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم •• وذلك لأن طبيعته مختلفة عن طبيعة العناصر الأربعة التي هى الأرض وما يجاورها من الماء والهواء والنار •• وبذلك يكون الفلك لا خفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد •• وبذلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقصان ولا استحالة (أى تحول أو تحرك) سوى الحركة الدائرية لأنه مبتدع ابتداءً عن عدم كل شيء سوى الله • وأيضا لأنه مركب والفلك الأعلى أو الأقصى هذا بما فيه من أجرام يسمىها التندى الأشخاص العالية •• كائن حتى ناطق مميز • برى من قوى الشهوة والغضب • متحرك بحركة مؤثرة فى العالم الأسفل (٢٦) •

هذا هو القسم الأول من العالم ••

● أما القسم الثانى والأخير : فهو الذى يمتد من الأرض الى وجود الفلك الذى فيه القمر وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة (٢٦) انظر رسالتى العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى •

وما يتركب منها وهو عالم التغير والكون والفساد • والمركب من العناصر من الأجسام وكائن فاسد من حيث الشخص أو من حيث النوع ، الى السدة المقدرة له •

● والعالم كله متحرك اما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء ومركزه وحركة نقله (أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه) حركة الفلك الدائرية (أو يتحرك حركة الزيادة والنقصان •

● والى هنا يتابع الكندي أرسطو •• فهو اذن ليس بجديد • انما التجديد هو قول الكندي بحدوث العالم •• وبأنه مبدع دفعة واحدة سواء منه الفلك بما فيه من عالم العناصر وما تركب منها •• وابداعه مقيترن بحركته ••

● أما أرسطو فهو يقول تأن نظام العالم الحالى أزلى ناشئ عن شوق المادة الى الله •• لكن الكندي يقول ان العالم مخلوق بعقل إرادى حكيم من جانب المبدع ••

● علاقة الله بالعالم :

● يرى الكندي أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة وبما أنه ليس فى الطبيعة شيء عبث — كما يقول الكندي — فان لك شيء فى العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذى وضعته الارادة الإلهية •

● حدوث العالم :

● لا يأخذ الكندي بما يقوله أفلاطون عن خلق العالم فى قصة طيماوس •• كما لا يأخذ بما يقوله أرسطو من شوق العالم الى الله •• وبما نفواه نظرية الصدور عند الافلاطونية المحدثة رغم أخذ فلاسفة الاسلام بعده بهذه النظرية •• التى فشلت فشلا ذريعا فيما ذكرته من صدور ••

الكندى يضرب صفحا عن هذا .. ويقول .. بحدوث العالم من لا شيء (ضربة واحدة) فى غير زمان ومن غير مادة ما .. بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى هى الله ..

.. ووجود هذا العالم وبقاؤه ، ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك . بحيث لو توقف العقل الإرادى من جانب الله لانهدم العالم ضربة واحدة وفى غير زمان أيضا .

● ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند الى مبدأ التناهى فى كل ما هو موجود بالفعل أو قيد وجد بالفعل ، وهو ادليل المشهور عن المعتزلة فى عصر الكندى ، ولكن الكندى يقيمه على أساس فلسفى واضح متين وقد بين أهمية التناهى هذا فى أربع من رسائله هى المنشورة على صفحات : (١١٤ — ١١٨ ، ١٩٢ . ١٩٨ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٩ من الرسائل) .

● وفى هذا يخالف الكندى أرسطو كل المخالفة .. اذ يرى أرسطو أن العالم متناه من حيث الامتداد الجسمى .. لكنه قديم من حيث الحركة .. ويعطى لذلك أدلة ليس هنا مجال بسطها .. لكنها فى حقيقتها أدلة ضعيفة .

● أما فيلسوفنا الكندى فقد يربط بين تناهى الجسم أى جسم العالم ومعه تناهى الحركة ويلزم عن تناهيها تناهى الزمان .. فالعالم متناه من حيث الجسم متناه من حيث الحركة ، متناه من حيث الزمان .. هذا كله كما يقول الكندى ويثبته بأدلة رياضية ..

● وما تصوره أرسطو من أزلية الهولى والزمان .. انما سببه الوهم ، لأن الوهم يعجز — لصلته القريبة بالاحس — عن أن يتصور جسما الا أتيا من أو صائرا الى الجسم ، أو شبه جسم — كما لا يستطيع أن يتصور زمانا الا وقبله زمان وبعده زمان ...

وهذا الوهم الى جانب صعوبات أخرى •• جعلت مذهب أرسطو هفككا غير متماسك •• ولذلك عدل الكندي الى ما ارتآه موافقا لأدلته الرياضية والعقلية وهو أمر موافق لما جاء به الدين أيضا ••

● لذلك لم يأخذ الكندي من مذهب أرسطو — فى النقطة الخاصة بالعالم سوى مبدعين هما :

١ — « اللامتاهى لا يمكن أن يتحقق كله بالفعل » أى أنه لا يخرج كله الى الوجود •••

٢ — الجسم والزمان والحركة مرتبطه فى الوجود لا يسبق أحدهما الآخر •

وبتطبيق هذين المبدعين معا — كما فعل الكندي — ينتج تناهى الجسم والحركة والزمان •• وهو يضع لذلك مقدمات رياضية نجملها فيما يلى :

● وهنا يستحسن أن نقف وقفة قصيرة لنعرف مدى مخالفة الكندي لأرسطو أو موافقته له فى موضوع قدم العالم وحدوثه ••

● الكندي يقول بحدوث العالم جسما وزمانا وحركة معا •• وأرسطو يقول بقدم العالم من حيث الزمان والحركة لأنه يفرق بين محدودية الجسم •• وحركته وزمانه ••

● أرسطو يقتضو الزمان على أنه عدد الحركة •• والكندي يوافق على ذلك لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء ما دام موجودا • فإذا زال وجوده • زال زمانه • وهكذا يتخلص الكندي من الوهم — الذى لازم أفكار أرسطو — بهذه الفكرة الجديدة أو المفهوم الجديد للزمان ••

● المبدأ الحاسم الذى يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة

أو زمانا .. موجود بالفعل أو متقنيا كالحركة والزمان الزائليين
بإستمرار *

● أما المبدأ الثاني الحاسم الذي يفصل بين الكندي وأرسطو :
فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق ، أعنى الفعل
الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادا أصليا ، وهذا ما لا يعرفه
أرسطو ..

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون :

١ — أما قديما متحركا على الدوام وهذا اختيار أرسطو *

٢ — أو قديما تحرك بعد سكون .. وهذا يرفضه أرسطو
والكندي معا *

٣ — أو قديما ساكنا دائما .. وهو مرفوض بداهة وعند
الفيلسوفين *

٤ — وأما أن يكون حادثا ساكنا دائما .. وهو باطل بداهة *

٥ — أو حادثا تحرك بعد سكون .. وهو مرفوض عند
الفيلسوفين *

٦ — أو حادثا متحركا مع حدوثه .. وهذا هو اختيار الكندي
وكل من الفيلسوفين يذكر أدلة .. وأدلة فيلسوف العرب أثبتت قدما
من أدلة فيلسوف اليونان *

● وفي نهاية هذه النقطة الخاصة بوجود العالم عند كل من
أرسطو والكندي نحب أن نقول في مجال المقارنة بين الفيلسوفين أن
فكرة الإبداع عند الكندي تجل محل فكرة التحريك عند أرسطو ..
ويجل محل عشق الكائنات المسادية لحركتها عند أرسطو : عبادتها
وشهادتها لوجودها *

١٩ — أدلة الكندي على حدوث العالم :

اهتم الكندي بهذا الموضوع : وذلك لأهميته وخطورته ...
فتناوله بالبحث في أربع رسائل مما توجد بين أيدينا ... وليس
هناك شك في أنه قد أوضح هذه المسألة أيضا في كتبه المفقودة .

ونظرا لكونه قد اعتمد في تدليله على حدوث العالم على براهين
ذات مقدمات رياضية . تدليله بهذه البراهين مكرر في البعض
الآخر . لذلك سنختار أسهلها في الفهم ... وأبعدها عن التكرار :

يقول الكندي ما مؤداه : انه إذا كان هناك جرم (أى جسم)
لا نهاية له . فمن الممكن أن نتوهم منه جرم محدود الشكل متناه ذكرة
أو مكعب مثلا ... أو غير ذلك من المتناهيات . فلتأخذ هذا الجرم
المحدود الشكل ونقطعة من ذلك الجرم اللامتناهي .

والباقي بعد ذلك إما أن يكون متناهيًا أو سيظل لا متناهيًا كما
هو . فان كان الباقي متناهيًا . وضم إليه الجسم الذى قطع منه —
وهو متناه فان المجموع يكون متناهيًا ... بذلك يثبت كون الجسم
صار متناهيًا ... وهو المطلوب .

وان كان الجسم الباقي بعد القطع ظل كما هو لا متناهيًا فعندما نضم
إليه الجزء الذى قطع منه فسيصبح اما أكبر من الأول — أو مساويًا
للاول .

فاذا صار أكبر من الأول ... فسيترتب على ذلك أن يصبح
ما لا نهاية له (وهو الجسم الأصلي) أكبر مما لا نهاية له . بعد
أن انضم إليه الجزء الذى كان قد فصل منه ... وفى ذلك خلف أى
خروج على قانون العقل لأن ما لا نهاية له صار أكبر مما لا نهاية له .
مع أنهما (الجزءان) فى الحقيقة كانا معًا جسمًا واحدًا قبل أن

نقطع منه هذا الجزء • فكيف يصبح ما لا نهاية له أكبر مما لا نهاية له ••• وهذا غير معقول ••• إذن هذا الفرض باطل وهو أن يكون الباقي بعد القطع لا نهاية له •••

ننتقل بعد ذلك الى مناقشة الاحتمال الثانى : وهو أن يظل الجسم الباقي الذى هو لا نهاية له حسب الفرض (مساوياً لنفسه قبل القطع أعنى أن يظل الجسم الباقي كما هو بعد انضمام الجزء المقطوع اليه •• وفى ذلك خلف أيضا •••

لأن الجسم الباقي بعد القطع إذا كان لا نهاية له ••• وضم اليه الجزء المقطوع ••• وظل كما هو لا نهاية له • فمعنى ذلك أن يكون الجسم هو هو ••• على حاله قبل انقطع وبعد أن انضم اليه الجزء •• وهذا غير معقول ••• لأن الجسم بعد أن ضم اليه الجزء المقطوع صار كلا وقبل أن ينضم اليه الجزء المقطوع منه كان بعضا ••• فكيف يتساوى البعض (الذى كان قبل القطع) مع الكل (الذى صار بعد انضمام المقطوع) ؟ هذا خلف •••

وسببه هو قولنا أن الجسم الأصلى ظل لا نهاية له بعد أن قطعنا منه جزءا ثم رددناه اليه •

والأولى أن نقول أن الجسم الذى فصل منه صار بعد الفصل له نهاية ••• وبعد أن رجعنا اليه الجزء الذى فصل منه وهو ذو نهاية فيكون المجموع له نهاية ••• وأذن فالعالم له بداية ••• لأنه جسم • وقد أثبتنا أن الجسم ضرورى له بدء ونهاية •••



٢٠ - تنهى الحركة والزمان عند الكندي :

بعد أن أثبت الكندي تنهى جرم العالم ، حاول اثبات تنهى ما فيه من الأعراض المحمولة عليه . وذلك بحجة أن الذى يكون محصورا فى المتناهى يكون متناهىا . فما يوجد محصورا فى جرم العالم المتناهى مال الحركة والزمان وغيرهما كلها متناهية وذلك لتناهى حاصرها وهو جرم العالم .

* * *

٢١ - إثبات ألا الجزم لا يوجد بدون الحركة :

ان كان الجسم موجودا ... فوجوده حدوث ... والحدوث بعد أن لم يكن ... حركة ... وبذلك فالحدوث ملازم له الحركة ... فالجزم والحركة متلازمان إذن ...

وليس يصح أن يكون جرم العالم قديما ساكنا ثم تحرك لأن معنى ذلك هو تغير الأزلى وهو مستحيل . لأن معنى القديم فى هذه الحالة أنه أزلى أى لا بداية لوجوده (٢٧) ...

مما سبق تبين لنا أن الجرم لا يوجد بدون الحركة . والزمان هو مقدار الحركة ، أو أنه هو المدة التى يكون فيها الجرم . فقد ثبت من هذا كله أن الحركة والجزم والزمان والمكان أمور متلازمة . لا يسبق بعضها بعضا - وبما أن كلا من الجرم والحركة والزمان متناه . فان مدة وجود العالم متناهية تداهاة . فالعالم حادث .

ومرة أخرى يؤكد الكندي التلازم بين الجرم والحركة والزمان وبما أن الجرم متناه أى له حد محدود يقف عنده فالحركة المتلازمة له

(٢٧) رسائل الكندي ص ١٤ ش ٢

متناهية والزمان أيضا متناه لأنه عبارة عن مقدار الحركة (٢٦) ...

وأما اثبات تنهاى العالم فى المستقبل مثل تنهايه فى الماضى •
أعنى بذلك أن الكندى بنى على اثباته تنهاى العالم فى الزمان من جهة
الماضى تنهايه أيضا فى الزمان من ناحية المستقبل • لأنه إذا ثبت
تنهاى الزمان الماضى • فما يتصل به من أجزاء الزمان فى المستقبل
أيضا متناهية بداهة (لأن المستقبل عبارة عن لحظات يتبع بعضها
بعضا فهي إذا — إذا ضمت للزمان الماضى أو الحاضر ... وهو
متناه ... فيكون المجموع منها متناهيا) فثبت بذلك تنهاى الزمان
فى الماضى وفى المستقبل •

فالعالم إذن محدث مخلوق من العدم خلقه البارئ تعالى • لأن
لكل محدث محدث (٢٧) •

٢٢ — صورة برهان حدوث العالم عند الكندى رياضيا :

مقدمة :

يضع الكندى أمامنا عدة مسلمات ينبغي عليها (متى سلمت)
القول بحدوث العالم • ومن هذه المسلمات قوله :

- ١ — الأعظام التى لكل واحد منها منتهى جملتها متناهية •
- ٢ — كل جرمين يضم أحدهما الى الآخر ، فانهما جميعا مجموعين
أعظم من كل واحد منهما مفردا •

(٢٨) الرسائل — ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١

(٢٩) الرسائل — ص ١٢٢

٣ - لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم
لا نهاية له .

٤ - كل عظمين متجانسين - ليس أحدهما أعظم من الآخر -
متساويان .

٥ - « كل جرمين متناهي العظم اذا جمعا كان الكائن عنهما
متناهي العظم » .

ايضاح : العظم هو الجسم .

والجرم هو الجسيم أيضا .

البرهان

لو فرضنا جرما غير متناهي العظم فانه اذا فصل من هذا
الذى لا نهاية له جرم متناهي العظم ، فلا يعاود الباقي بعد ذلك اما أن
يكون متناهي العظم ، واما لا متناهي العظم .

فان كان الباقي متناهي العظم فانه اذا زيد عليه المفضول منه
المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، وهذا حق ،
وهو خلاف المفروض .

* وان كان الباقي : لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه
المفضول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له .

* فان كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما
لا نهاية له . وهذا باطل .

(بناء على المقدمة رقم ٣)

* وان كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً ، ومعنى ذلك أن الكل + يساوى الجزء وهذا باطل .

(أنظر مقدمة رقم ٢ السابق ذكرها)

* فقد تبين إذن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له .

* وهذا الدليل : اذا كنا قد أقمناه فى الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص به ، بل انه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : انه متناه فى عالمنا هذا كالزمان والحركة والمكان .

وانذا كان الزمان متناهياً ، فالجرم باضطرار : له مبدأ .

* على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة .

* والواقع : أن الجرم والحركة والزمان — فيما يرى الكندى — متلازمة ، ذلك ان الجرم : جوهر ذو أبعاد ثلاثة : أعنى طولاً وعرضاً وعمقاً : فهو إذن مركب ، والتركيب : حركة ، والحركة إذن : انما هى : حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة ، وان لم يكن جرم لم تكن حركة .

والزمان . انما هو : مدة تعدها الحركة ، أو مقياسها الحركة ، فان كانت حركة كان زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان . والجرم إذن لا يسبق الحركة ، والزمان : ملازم للحركة .

* والنهاية لكل هذا : أن الجرم ، والحركة ، والزمان . لم يسبق بعضها بعضاً فى الأنية ، فهى معا ، وهى متناهية ، وهى لذلك : حادثة . (الانية هى الوجود) .

دالكندى دليل خاص على تنهاى الزمن ، وهذا الدليل اذا أردنا تبسيطه نصيغه كالآتى :

لو فرضنا أن الزمن غير متناه فى الماضى ، فان معنى ذلك : أننا لو فرضنا جدلا ، أننا نسير من الآن — رجوعا القهقرى — مع الزمن فى ماضيه ، لما انتهينا الى نهاية ، اذن من الآن الى ما لا نهاية فى الماضى : لا يمكن أن يؤتى عليه ، أو يقطع أو ينتهى ، واذن فانه اذا صدق ذلك فانه يصدق ضرورة : انه لا يمكن أن يقطع ما لا نهاية له فى الزمن الماضى ، حتى يتناهى الى الآونة الحاضرة •

(أى ما دام ليس له بداية • فكان حتمه ألا يكون له نهاية)

* وما دمنا قد وصلنا الى الآونة الحاضرة ، فمعنى ذلك : ضرورة أن الزمن : له مبدأ^(٣٠) •



٢٣ — ايضاح أكثر تفصيلا عن رأى الكندى فى حدوث العالم :

● العالم حادث عند الكندى وليس بأزلى لأن الأزل فى نظر الكندى هو :

- ١ — ما لم يكن معدوما •
- ٢ — ولا يحتاج فى قوامه ووجوده الى علة •
- ٣ — وأنه بسيط غير مركب •
- ٤ — لا جنس له ولا فصل •

(٣٠) عبد الحليم محمود — التفكير الفلسفى فى الاسلام •

ص ٣١٤

٥ - وأنه لا يفسد أبدا فهو دائم الدهر أبدا • وهذا لا يتحقق
الا في ذات واحدة هي ذات الله تعالى (٢١) •

أما ما عدا الباري تعالى - فهو محدث مسبوق بالعدم • وبذلك
يخالف الكندي أرسطو وشيئته ، لأنه يصرخ بأن الزمان والفلك
وغيرهما مما في العالم كله حادث مسبوق بالعدم • وهو يعال ذلك بأن :
الفلك عنصر وذو صورة فليس بأزلى - والزمان هو تعداد حركة الفلك ،
فلا بد وأن يكون محدثا بحدوث الفلك (٢٢) •

أما غير الكندي من الفلاسفة فلا يقولون بأن العالم مسبوق بالعدم •
بل يقولون بأن العالم صدر عن الله تعالى • فالله تعالى متقدم عليه
تقدما بالرتبة ويكون العالم موجودا معه دائما ••• لأنه صدر منه •
وبما أن الله تعالى فاعل دائما ••• فالصدور فاعله دائما وبذلك
يثبتون قدم العالم •

وعندهم أن القدم له معنيان : قدم بمعنى عدم أولية للزمان وهذا
مناسب للعالم ، وقدم آخر يسمونه قدم ذاتي ••• ومعناه أن هناك
موجودا ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق • أما العالم فله مبدأ
يتعلق به وهو الله تعالى • هذا هو الفرق بين قدم الله تعالى وقدم
العالم عندهم وهو مذهب الفارابي وابن سينا وغيرهما ••• كما سيأتى
بيانه في محله •••

وعند هؤلاء الفلاسفة أيضا : الحدوث له معنيان : حدوث بمعنى
ايجاد شيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق • وهذا يسمى
حدوثا زمانيا • وحدوث بمعنى اعادة الشيء وجودا ، وليس له في
ذاته الوجود في أى وقت من الأوقات • وهذا يسمونه حدوثا اضافيا

(٣١) رسائل الكندي - ص ١٦٩ •

(٣٢) الرسائل : نفس الصفحة •

وهو ما ينطبق على العالم • فانه استفاد وجوده من الله تعالى •
 لكن ام يسبقه زمان ••• لأنه صدر عن الله القديم ••• فيكون
 قديما مثله • لكن نظرا لكونه استفاد وجوده من الله تعالى : فيكون
 محدثا ••• بهذا المعنى ••• أعنى محدثا لكونه استفاد وجوده من
 غيره • لكن بدون نظر الى زمان ••• لكونه استفاد هذا الوجود
 دائما ••• فوجه كونه محدثا اضافية هو احتياجه في وجوده لغيره •
 وهو ما يسمى بالحدوث الاضافي ••• أما الحدوث الزماني السابق
 ذكره ••• فمعناه وجود شيء في زمان • ولم يكن قبل ذلك الزمان
 موجودا • وهذا يناسب الأشياء الجزئية التي نراها تحدث منا أو
 معنا أو بيننا ••• فحدوثها حدوث زماني ••• لأنها وجدت في زمان
 ••• ولم تكن قبله موجودة ••• أما العالم كله فلم يسبقه زمان
 ••• لأن الزمان وجد معه ••• ولكنه كان مسبقا بذات الله
 تعالى فقط •••

الكندي لم يقل بهذه التفرقة بين القدم الذاتي والقدم الزماني –
 والحدوث الذاتي والحدوث الزماني ••• بل قال بأن الحدوث ضروري
 أن يكون في زمان وان الزمان ملازم للحركة والحدوث حركة •••
 فيكون الحدوث واقعا في زمان •• والحدوث اذا كان لا في زمان ولا من
 مادة قيسى ابداعا • وهذا هو ما ينطبق على العالم ••• فالأولى
 أن نقول ان الله تعالى أبداع العالم • لأنه أوجده بقوله (كن) دون
 حاجة الى مادة يصنعه منها ولا الى زمان ••• أما الأشياء الجزئية
 فانها تسمى محدثا • لكونها وقعت في زمان • وتسمى مكونة لكونها
 أخذت من مادة •••

وايجاد الشيء من لا شيء يسميه الكندي الفعل الحقيقي •••
 وعلامته أن الفاعل هنا يكون غير منفعل • وبذلك فان الله تعالى هو
 الفاعل الحقيقي المبدع •

ويقدر الكندي أن الله تعالى فاعل للمنفع الأول بلا واسطة وهذا المنفع الأول هو الأجرام السماوية التي خلقها الله تعالى بلا واسطة أما كوننا نحن فهو فعل الأجرام السماوية فينا مباشرة... وهو أيضا فعل الله تعالى بواسطة هذه الأجرام السماوية. • وكذلك كل ما يوجد في هذا العالم فانه فعل الأجرام السماوية بلا واسطة وفعل الله تعالى بواسطة هذه الأجرام • فالله تعالى مصير بعض الأتسياء أسبابا وعللا للبعض الآخر ، وسخر بعضها للبعض بحيث يؤثر فيه وبذلك أن الله جل ثناؤه (المبدع لكل والمتمم لكل غلة لكل ومبدع كل فاعل) (٣٢) •

والكندي هنا يفرق بين عالم الأجرام السماوية وعالمنا نحن من الأول وعنده الفلك الأقصى لا يعتريه الفساد ابداء بل يظل على ما هو عليه طول المدة التي قدرها له الله تعالى ثم ينفى بعدها • أما عالمنا نحن فهو قابل للفساد ، وذلك بسبب كونه مخذويا على الكيفيات المتضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويؤسدة • والفلك الأقصى ليس فيه ذلك (٣٢) •

وعالم الأرض ويسميه عالم ما دون فلك القمر فان فيه أربعة عناصر ثابتة الى الوقت الذي قدره الله لها • وأن الكون والفساد يقع في بعض أجزائها بفعل الجرم السماوي وبالارادة الالهية • والذي يفسد ليس هي ذات العناصر بل ما هو تكون منها... أما هي نفسها فباقية بابقاء الله تعالى لها طول المدة التي قدرها لها (٣٥) •

وهو يقصد بذلك أن الأجسام التي تتركب من العناصر مثل الحرث والفسل والمعادن وما أشبه هي الكائنة الفاسدة... أما ذات

(٣٣) الرسائل - ص ٢١٥ - ٢١٩

(٣٤) الرسائل - ص ٢١٩

(٣٥) ان • م / ص ٢١٩ - ٢٢٠

العناصر الأربعة فكل واحد منها باق بإبقاء الله تعالى له . . المدة التي قدرها له . . وهو في هذا يخالف أرسطو الذي يزعم أن هذه العناصر الأربعة خالدة . لكن الكندي اتفق مع أرسطو في قوله مثله بأن الجرم الأقصى حي . . . وأنه يؤثر في الجرم الأدنى . . . لكن أرسطو يقول : هو حي أبدا . . . ولا يفنى . . . والكندي يقول : هو حي بإرادة الله تعالى . . وسيفنى عند انتهاء المدة التي قدرها الله تعالى له .

كذلك يعارض الكندي أرسطو في قوله (أي الكندي) بحدوث الزمان وأنه سينتهي . . . أما أرسطو فيقول بأنه لا بداية له ولا نهاية . . .

وكان رأى الكندي أن الزمان حادث لأنه عنده عبارة عن مقدار حركة الفلك . والفلك مبدع ابتداء عن ليس . وهو أول مخلوق ، والله خلقه الفاعلة بلا واسطة . أما ما سوى الفلك فعلمه القريبة الفلك .

والكندي يؤمن بحدوث العالم إلا أنه لا يرى تركيب العالم المحسوس من الأجزاء التي لا تتجزأ — كما يقول المتكلمون الذين صرحوا بهذا . حيث قال ذلك لأول مرة أبو الهذيل من المعتزلة . وتابعه في ذلك الأشعرى . وتابعه في ذلك الأشعرى والأشعرى . ومعنى الأجزاء التي لا تتجزأ (الذرات) وهي في نظرهم حادثة مبدعة من لا شيء .

الكندي لا يقول بحدوث العالم لأنه مكون من أجزاء لا تتجزأ وهي حادثة كما يقول بذلك المتكلمون . بل يقول بأن الأجسام مركبة من العناصر وكل عنصر مركب من هيولى وصورة . . . وكل منهما محدث . وليس بأزلي كما يقول الفلاسفة . وبذلك اعتبر الهيولى والصورة أصلا للعناصر الأربعة . والهيولى والصورة عنده ليسا

جسمين ... بل هما يؤلفان الأجسام • فالهولوى والصورة هما
مبدأ العناصر وهما بذلك مبدأ المبادئ الأربعة التى هى العناصر
الأربعة ...

عارض الكندى المتكلمين اذن فى قولهم بتركب الجسم من الأجزاء
التى لا تتجزأ وأن الجسم مركب من الهولوى والصورة • وهو نفس
ما قاله أرسطو • فكان الكندى قد تابع أرسطو فى قوله هذا ...
لكنهما محدثان عند الكندى وقديمان عند أرسطو •

كذلك يختلف الكندى مع المتكلمين فى قوله بأن البارئ تعالى
علة لبعض المخلوقات بلا واسطة وللبعض الآخر بالواسطة والمتكلمون
لا يرون ذلك •

وقول الكندى بأن الله تعالى يفعل بعض الأشياء بلا واسطة
وبعضها بواسطة هو قول يشبه ما قاله أفلاطون صاحب مذهب الفيض
... ومؤسس الأفلاطونية المحدثة ... وليس بينهما من شبهة
سوى هذا ...



٢٤ - وجود الله تعالى عند الكندى :

هنا الموضوع أخره الكندى عن الكلام على حدوث العالم •
لأنه مبنئ عليه عنده • واذن فقد لزم أن يذكر موضوع حدوث العالم
أولا يليه ذكر برهان وجود الله تعالى ...

والكندى يعتبر وجود الله تعالى من أعلى البدهيات • ولكن
هذا انما يكون عند من يكون ذا عقل وفهم ... أما من عميت بصيرته
... فهذا هو الذى يحتاج الى برهان ... ومع ذلك فإن هذا الذى

يحتاج إلى برهان في هذه المسألة ... يمكن أن يقوم له أكثر من برهان ... والبراهين هنا فيما يرى الكندي ليست براهين بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة وهي التي تبدأ ببيان العلة والسبب لكل مشكلة يراد البرهنة عليها وهذا ما يسمى في الفلسفة بالبرهان المسمى أو المسمى أخذاً من كلمتي (لم كذا ... أو لماذا كذا ؟) فإن هذا البرهان عسير وجوده بالنسبة لله تعالى بل هو مستحيل ... لماذا ؟ لأن مثل هذا البرهان الذي يستند على إثبات علة للشيء المراد البرهنة عليه فإن الله تعالى لا علة له ... ولا سبب بل هو علة كل علة وسبب كل سبب واذن ... فلا يصلح أن نقيم أمراً لما على وجوده ... وكذلك لأنه بسيط : لا جنس ولا فصل له ... وهما أمران مطلوبان في كل برهان حقيقي ... أما ما ذكره الفلاسفة من الأدلة على وجوده أو ما جاء في الكتب السماوية فيرجع كله إلى الاستدلال من الأثر على المؤثر أي الاستدلال من وجود العالم على وجود محدثه ... وهي طريقة قسّمى عندهم بالطريقة (الانية) وهي أقل شأناً من الطريقة الممازية السابقة الإشارة إليها ... وهذه الطريقة الثابتة أنسبه بأن تكون تنبيهات على وجود هذه الحقيقة الضرورية أعني وجود الله تعالى .

هذا هو ملحظ الكندي في هذا المقام مقام البرهنة على وجوده تعالى وهو بهذا يختلف عن غيره من الحكماء ... ويتفق مع غيره من علماء الأعلام ... أما عن اختلافه مع الحكماء (الفلاسفة) فهو أنهم يذهبون في إثبات وجود الله تعالى مذهباً يعتمد على التفرقة بين الواجب والممكن ؛ وهي تفرقة معناه أن هذا العالم أو الموجود بوجه عام إما أن يكون وجوده واجباً أو ممكناً ... فإن كان واجباً فمعنى هذا ثبوت الواجب الوجود وهو الله تعالى وهو المطلوب وإن كان ممكناً فإنه يحتاج إلى من أوجده ... وليس يجوز أن يذهب التسلسل إلى ما لا نهاية ... فقد ثبت بطلان وجود ما لا نهاية له ... واذن فلا بد من أن ينتهي وجود الممكن إلى الاستناد على وجود واجب

الوجود وهو المطلوب ... وهذا النهج اختاره الفلاسفة عدا الكندي .
أما النهج الثاني وهو الذى يقوم على الاستدلال من اثبات أن
العالم حادث . وبذلك يحتاج الى محدث . فهذا هو نهج علماء الكلام .
وقد أثره الكندي واقتفى طريقهم . أعني الاستدلال بحديث العالم
على وجود محدث له ... إذ هما متضايقان أى مرتبطان ببعضهما ببعض
بحيث إذا ذكر واحد منهما استدعى ذلك ذكر ثانيهما ...

كذلك يدل الكندي أيضا على وجود الله تعالى بملاحظته أن هذا
العالم سواء ما كان فيه سماويا أو أرضيا ، تعتريه الكثرة ويعد مركبا .
وهى تدل بذاتها على حدوثها واحتياجها الى من يوجدها ... لأن التكرار
والتركيب أمارة على الاحتياج الى وجود فاعل لها ... وهذا الفاعل
لا بد وأن يكون موجودا ... بك والحداد أيضا ... فالله موجود
... إذ هو فاعلها وموجودها ... وهو واحد أيضا .

(انظر الرسائل - ج ١ ص ١٦١ - ١٦٢) .

ثم يذهب الكندي الى طريقة أخرى يستدل بها على وجود الله
تعالى وهى تقوم على فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس والبدن .
وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله ... بمعنى أن النظام فى
الجسم الانسانى اذا كان يدل على وجود قوة خفية فيه تدبره ...
هى النفس ... فكذلك الكون أو العالم يدل على وجود قوة خفية تدبره ...
لكن من خارجه ... هى الله تعالى (٣٦)

وهذه الفكرة قد قادت الكندي الى دليل آخر أقامه على وجود
الله تعالى . وهو دليل يسمى دليل الغائية ... ومؤاده هو :
أن هذا العالم وما فيه من نظام واتقان سواء فى الخون

(٣٦) انظر رسائل الكندي - ص ١٧٤ - و : محمد عاطف
العراقى (الدكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق - طبعة سادسة
دار المعارف - القاهرة ١٩٧٣ م ، ص ٨٣ - ٨٤ .

الأرضى أو فى الكون السماوى ... ليشهد بوجود خالق أحسن كل
شئء صنعا وهو صاحب هذا النظام والاتقان والتدبير ... هو
الله تعالى ...

وهذا بدوره أعني هذا التدبير وهذا الاتقان وهذا الصنع
الحكيم دل ذلك يدل أيضا على وجود عناية وحكمة فى هذا العالم .
صادرة عن حكيم مدبر معتن بهذا العالم . هو الله تعالى . يدل على
ذلك ما نراه فى هذا العالم من ارتباط الظواهر العلوية والأرضية
بعضها ببعض فمثلا نحن نشاهد أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم
الكون والفساد يرجع الى اعتدال الشمس فى فللكها ، بحيث تدنو من
مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة . وهى لا تدنو جدا من الأرض
والا لاحترق كل من عليها ، كما أنها لا تبعد جدا عنها . والا لتجمد
كل من فوقها ... وما يقال عن الشمس يقال عن القمر . اذ لولا اعتدال
بعده عن الأرض لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحل البخار
ويبدده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا أن يكثف . فمن الذى فعل هذا
الترتيب والتدبير ؟ لا شك أنه البارئ الحكيم القوى المتقن لما صنع
العالم بما خلق ... ولا شك أيضا أن تدبيره هذا هو غاية التدبير
واتقانه هذا هو غاية الاتقان ... (٣٧) .

وأضح طبعاً من هذا الدليل أنه يعتمد على حركة الشمس
الظاهرية وأقترابها أو بعدها عن الأرض ... وهو معتقد القدماء ...
أما الآن فقد ثبت أن الأرض هى التى تدور حول الشمس . وكذلك
يذهب الكندي مذهب آخر فى إثبات وجود الله تعالى وهذا المذهب
يقوم على فكرة أنه من المستحيل أن يكون الشئ علة نفسه ...
وذلك لأنه ان كان معدوما ثم وجد ... فمن الذى أوجده ؟ لا يمكن

(٣٧) رسائل الكندي الفلسفية — رسالة فى الإبانة عن العلة
القريبة للكون والفساد . ص ٢٢٩ — و : عاطف العراقى — المصدر
المسابق — ص ٨٦ — ٨٧ .

أن يكون هو نفسه سبب وجود نفسه ، لأن المعدوم كيف يوجد نفسه ، هذا غير معقول

كما لا يمكن أن يكون ذلك الشيء موجودا وذاته معدومة لأن المعلول من الموجودات • فتكون ذات الشيء مختلفة عن وجوده فكيف ذلك • وكيف تكون معدومة وموجودة معا ؟ هذا هو التناقض

وبذلك يثبت بطلان كون الشيء علة نفسه في الممكنات • وهي العالم كله • فاذن لابد لكل ممكن ولكل حادث من علة • وقد ثبت بطلان التسلسل الذي يذهب الى غير نهاية • وهذه العلة هي الله تعالى •



٢٥ - صفات الله تعالى عند الكندي :

● وبالنسبة لصفات الله تعالى نرى الكندي يصف الله بأنه واحد بالعدد والذات فهو واحد غير متكرر ولا يشعه خلقه ، اذ الكثرة فيهم لأنهم مبدعون أما هو فمبدع ودائم فواجب الوجود لابد أن يكون واحدا • وهذا ما لا نجده عند أرسطو - اذا هو معدود - ولا أفلاطون لأنه يقول بالمثل وبالكائنات الروحية • فالله لا شبيه له •

كذلك يجمع الكندي بين صفات السلب وصفات الايجاب عندما يصف الله تعالى • ولكنه يرجع صفات الايجاب الى صفات السلب • وهو في ذلك يشبه المعتزلة والفلاسفة • فيقول في صفات السلب • (••• فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هي عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد ، ولا بالاضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل النكير - فالواحد الحق ادن لا ذو هوى - ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ، لا ذو

اضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو تشخيص ، ولا ذو خاصية ، ولا ذو عرض عام ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن وحده فقط محض معنى لا شيء غير وحدة • وكل واحد غيره فمكتسر (٣٧) •

وأما صفات الايجاب فهي مثل قوله : هذا (مشيراً الى العالم) من تدبير حكيم عليم قوى جواد ، عالم متقن لما صنع (٣٨) •

ولكن عقيدته فى الوحدة الحقيقية ، ثم اسرافه فى توصيف ذات البارى بصفات السلب ، يدل على أنه كان يرجع صفات الايجاب الى السلب مثلاً المعتزلة وكان يقول بعينيتها مثل الفلاسفة ••• أى أن الصفات ليست شيئاً وراء الذات بل هو الذات شيء واحد أو عين واحدة ••• إلا أن الكندي يخالف الفلاسفة فى اثباته صراحة علم الله بالجزئيات بينما الفلاسفة وهم فى سياق الامعان فى تنزيه فكرة الاوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة قسطوا العلم الالهى على الكليات • وأعنى بهؤلاء الفلاسفة الفارابى وابن سينا بالذات •••

وانما كان الكندي مشبهاً للمعتزلة من وجه ••• وهو رده صفات الايجاب الى صفات السلب • لأن أباً للذهيل العلاف مثلاً يفسر صفات الايجاب بالمعانى السلبية • ويرى أنه : (اذا قلت ان الله عالم أثبت له علماً وهو الله ، ونفيت عن الله جهلاً • واذا قلت قادراً نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هى الله • قاله عالم بعلم هو • وقادر بقدره هو • وهو حى بحياة هى • وكذلك فى سائر الصفات) (٤٠) •

(٣٨) الرسائل - ج ١ ، ص ١١٠ - ١١٣

(٣٩) الرسائل - ص ٢٣٦

(٤٠) انظر مقالات الاسلاميين للأشعرى - ج ١ ، ص ٢٢

● وبخصوص صفة التوحيد بالذات فإنه يرى أن الوحدة في ذات الله تعالى وحدة ذاتية حقيقية لأن ذاته لا يمكن أن تكون إلا واحدة . أما غيره فالوحدة فيه عرضية مستفادة من الله تعالى وهو علتها . وأيضا فإن ما عدا الله تعالى فيه الوحدة وفيه الكثرة معا . لأنها مع كثرتها تشترك في خال واحد وهي كونها موجودة . أو كونها أشياء . . أو كونها متحركة . . . فهي إذن مع كثرتها تجتمع في شيء واحد يعمها ويمكن أن توصف بسببه بالوحدة في هذه الحال . فثبت بذلك لزوم الوحدة للكثرة فتقول مائة واحدة وألف واحد . لكنها وحدة عرضية . وأقام أدلة كثيرة على ذلك . لا داعي لذكرها . أطولها وتنوعها . . . وخلاصتها ما ذكرناه هنا (٤١) .

وإذا ثبت أن اشتراك الوحدة والكثرة في الأشياء معلولة بعله خارجة عنهما . فالبارئ تعالى لا يطلق عليه الوحدة أو الواحد بالاضافة الى غيره لأنه لا يوجد له غير شبيه له . . . به هو واحد بالقول المرسل لا بالاضافة . وهذا هو معنى الوحدة الحقيقية .

* * *

٢٦ - صفة العلم الإلهي عند الكندي :

الكندي من القائلين بأن علم الله تعالى يتناول الجزئيات وهو بذلك يكون متقنا مع العقيدة الإسلامية التي تقر هذا المبدأ في وضوح وصراحة لا ليس فيها وأقرأ في ذلك قوله تعالى : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو . ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض . ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (٤٢) .

فالله تعالى يعلم الأشياء الجزئية علما مباشرا . . . والكندي

رسائل الكندي - ج ١ ، ص ١٣٣ - ١٣٤

(٤٢) سورة الأنعام - آية ٥٩

كذلك يعتقد بذلك ويصرح به في قوله من نص طويل (. . . . فلذا كان هذا هكذا فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات) (٤٣) .

هكذا ذكر الكندي أن الله تعالى يعلم الجزئيات علما كاملا كما يؤخذ من هذا النص الذي ذكره السجستاني — في صوان الحكمة وكما قلنا من قبل فإنه لا يعتقد بزيادة هذه الصفات على ذات البارئ كما يقول بذلك إلا ساعة .

ويبدو أنه تأثر في هذه المسألة وكذا مسألة الوحدة الحقيقية التي لله تعالى بالأفلاطونية الجديدة (٤٤) .

٢٧ — نظرية المعرفة عند الكندي :

تختلف معرفة الانسان من ناحية آلياتها ، ومن ناحية قيعتها وثباتها ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها ومن ناحية مصدرها . فهناك مثلا وسيلة للمعرفة بها تدرك النفس الأشياء الجزئية المتغيرة وأخرى بها تدرك النفس الأشياء الكلية الثابتة . ولكل من هذين المدركين سمات خاصة به

فالتي بها تدرك الأشياء الجزئية المتغيرة هي الحواس والشيء بها تدرك النفس الأشياء الثابتة هي العقل بهذا قال الكندي الذي أضاف إلى ذلك مصدرا ثالثا للمعرفة هو الوحي وبذلك صارت وسائل المعرفة عنده ثلاث هي :

(٤٣) الكندي فياسوف العرب لجورج عطية ص ٢١٧ — ٢١٨ نقلا

عن : الكندي وآراؤه الفلسفية للدكتور عبد الرحمن شاه ولي — ص ٣١١

(٤٤) عبد الرحمن شاه ولي — المصدر السابق ٣١١

الحواس والعقل والوحى ... وقد يجتمع فى أمر ما أن يكون
معروفا للنفس بواسطة الحواس والعقل يؤيد ذلك ...

وقد شرح الكندى خصائص كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة
بما يمكن تلخيصه فى الكلمات التالية :

— الادراك الحسى يكون خاصا بالأشياء المحسوسة وهى
بطبيعتها جزئية .

— أما الادراك العقلى : فيكون خاصا بالمعانى الكلية وهذه
بطبيعتها مجردة . ولا تكون محسوسة . وذلك مثل ادراك العقل لمعانى
الجنس والنوع . أو الأجناس والأنواع .

كذلك تتميز المعرفة الحسية بأن المدرك يكون متمثلا فى النفس
وله صورة .

أما النوع الثانى وهو المدرك بواسطة العقل فليس له فى النفس
مثال ولا صورة ، لأنه عبارة عن تجريد وطرح للأعراض الجزئية
الزائلة المختلفة الموجودة فى الأشياء المحسوسة ، واستبقاء المشترك
والعام فيها . . . وذلك كادراك معنى الإنسانية من أشخاص الناس .
وهى أى الأشخاص أمر جزئى . . . خاص بالأفراد الذين يختلفون من
فرد لآخر . . . فالعقل يترك هذه النواحي التى يختلف فيها الأشخاص
ويأخذ الصفة أو الصفات العامة الثابتة التى تعمم جميعا . . . وبيقينها
ويحكم بها على كل منهم . . . وذلك كما فى الحيوانية والنطقية التى
هى معانى مجردة حكم بها العقل على أشخاص الانسان . . . وأنهم
جميعا يشتركون فى هذين المعنيين . وهما جوهر الانسان .

هذا الادراك لمعنى النوع والجنس هو شأن من شأن
المعرفة العقلية ومثله تماما تلك الأحكام التى يحكم بها الانسان

على الأشياء فهي من فعل الادراك العقلى • وليس من فعل وسائل
الحس •••

من هنا قال الكندى بعد أن بين الفرق أو الفروق بين هاتين
الوسيلتين من وسائل المعرفة ••• ان العلوم التى لا يكون وسيلة
ادراكها الجواسى تختلف فى منهجها عن العلوم التى يكون العقل
وسيلتها • ومن ثم شرع بعد هذا فى تفصيل القول فى مناهج
هذا العلوم •

٢٨ - مناهج العلوم عند الكندى :

يقول الكندى ان الأشياء المحسوسة عندما تدركها النفس يكون
لها مع هذا الادراك مثال نتركه فى النفس به تعرف صورة هذا
الشئ •

أما الأشياء الغير محسوسة مثل البذنيات العقلية كقولنا
هو ولا هو غير صادقين فى شئ واحد بعينه ••• فان هذا ادراك
للنفس ليس بحس • وانما تعرفه النفس اضطرابا • وليس له مثال
فيها لأنه لا مثال له : لا لون ولا صورة ولا طعم • ولا رائحة ولا ملمس
له • بل قل انه ادراك لا مثال له أى لا صورة له فى النفس •••

ومن الأشياء الغير محسوسة أيضا الأشياء التى فوق
الطبيعة أعنى التى لا هيولى لها • (أى لا جسيم لها) فليس لها
مثال فى النفس هى الأخرى • أعنى ليس لها صورة متخيلة فى النفس
بل تعرفها النفس بالأبحاث العقلية فقط •

وهنا يلزم ألا يخلط الانسان بين الأمرين : فيطلب فى المعقول
أن يكون محسوسا • أو له صورة متمثلة فى النفس ••• أو يطلب
فى المحسوس أن يكون فى درجة المعقول • فمثلا ليس يصح أن

نستعمل المنهج الطبيعي للرياضة • أو المنهج الطبيعي لما هو فوق الطبيعة • ان هذا — ان حدث — فهو خلط بين المناهج وبسببه ضل كثير من الناس حيث استعملوا منهاجا واحدا لكل الأشياء •

لذلك ينبغي أن نقصد لكل موضوع ما يناسبه من منهج من البدث ••• فلا تطلب في العلوم الرياضية دايلا يستند على الاقتناع أى التسليم بمقدمات مشهورة بين الناس • أو مسلمة عندهم • ان مثلا هذه المقدمات لا تنتج دليلا برهانيا أى يقينيا ••• لا يقبل الشك • لأن مثل هذا الدليل له مقدمات أخرى ليس من بينها التسليم بالمشهورات أو المظنونات ••• بل طريق اليقين اما الحس المشاهد أو العقلى (الذى لا يقبل الشك أو الظن) مثل البدهيات ••• أو الأخبار المتواترة التى لا تحتل الشك أو الكذب • كأن تخبر مثلا بوجود مدينة اسمها مكة — أو واشنطن •• أو دولة اسمها أندونيسيا •• ان هذه الأخبار يقينية وتسمى المتواترات ••• وهكذا •••

الكندى يقول ان العلوم الرياضية منهاجها يعتمد على الإدراك العقلى الخالص • وهو بذلك لا يحتاج الى مقدمات مبنية على الظن أو المشهور بين الناس ••• ومثله العلم الآلهى : فلا يحتاج فى البرهنة عليه الى مثال من الحس أو الى صورة له فى الذهن • اذ لا مثال له ولا صورة • بل هو ادراك عقلى خالص •

اننا ان حفظنا هذه الفروق سهل علينا ادراك المطلوب فى كل علم •

هذا من حيث المعرفة الحسية أعنى التى طريقها الحواسى • والمعرفة العقلية أعنى التى طريقها العقل •• فمادنا عن النواع الثالث من المعرفة وهى التى قلنا ان طريقها الوحى وتسمى أيضا بالطريقة الاشرافية ؟

● المعرفة التي طريقها الاشراق :

يقول الكندي ان من يقتصر على الحس فانه يبتعد عن المعرفة الحقيقية للأشياء ، لأن الحواس لا تعطينا الا الظاهر من الشيء فقط
بينما الأشياء لها حقائق باطنية لا تدركها الحواس

وان من يقتصر على العقل فهو يعرف الأجناس والأنواع والحقائق النفي للأشياء لكن يحتاج في ذلك الى زمان طويل يتدرب فيه على هذا النوع من المعرفة المجردة أى التى ليس فيها شيء محسوس وربما يخطئ العقل في هذا الادراك أيضا . لذلك وجدت هنالك طريقة ثالثة للمعرفة هى الطريقة الاشراقية وهى خاصة بمن يصطنعهم الله تعالى للنبوة والرسالة وهى لا تنال بالكسب أى بالمجهود البشرى البنى على التعليم والتعلم . بل تأتى لصاحبها بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية ولا زمان . بل ولا تحتاج الى رياضيات أو منطق

بل هى تابعة لارادة الله تعالى ولذلك كانت خاصة بالرسول عليهم السلام وهى عندما تأتى لصاحبها فانه يكون مستيقنا تماما بأن ذلك من عند الله جل وتعالى . لأن مثلها تعجز البشرية عن ادراكها بطبعها . اذ هو فوق طبعها .

ويضرب الكندي على ذلك مثلا يوضح به الفرق بين العلم الكسبى والعلم الالهي الذى للرسول . وان الأول يحتاج الى بذل جهد وإلى حيلة لا يصل اليهما الفيلسوف الا بعد طول البحث والقرى وطول المدة . . . وكثرة العبارات .

بينما الثانى (العلم الذى للأنبياء) لا يحتاج الى ذلك . بل يأتى فورا وموجزا لكنه أقوى فى الحجة وأقطع فى البرهان والاحاطة بالمطلوب . . وهذا مثلا نجده فى جواب النبى ﷺ على

سؤال لأعد المشركين .. سأل النبي ﷺ . وهو متأكد انه ابن يأتى
 بجواب .. قال النسائل : وهو أمية بن خلف للنبي (ﷺ) :
 (من يحيى العظام . وهى رميم ؟) قاصدا بذلك أن هذا أمر
 مستحيل .

فأوحى الحق تعالى الى النبي ﷺ بالجواب المقاطع فى عبارة موجزة
 متضمنة لأكثر من برهان الى حيث قال تعالى (قل يحييها الذى أنشأها
 أول مرة ، وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا
 فإذا أنتم منه توقدون أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على
 أن يخلق مثلهم ؟ بلى ! وهو الخلاق العليم . انما أمره اذا أراد شيئا
 أن يقول له كن : فيكون) .

يقول الكندى فأى دليل أبين وأوجز من هذا ؟ وهو :

١ - ان العظام ما دامت قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن .
 فان من الممكن - اذا بطلت وصارت رميما - أن توجد من جديد .
 ان ذلك أسهل من الخلق لأول مرة . وان كان الأمر بالنسبة لله -
 لا يوصف بكونه أشد وأضعف .

فالقوة التى أبدعت . أى خلقت الشيء من أول الأمر بدون مادة
 ولا زمان ... ولا مثال سابق للشيء ... ممكن أن تنشئ مرة
 أخرى ما فنى ...

وهذا الأمر لا يستطيع الكافر أن ينكره ... لأن العظام
 موجودة أمامه ومعها بالفعل .. ولأنه أيضا لا يشك فى قدرة الله
 تعالى . بل هو يقر بها ومغترف بأنه هو نفسه : كان بعد أن لم يكن
 معظمه اذن وجد بعد أن لم يكن . فالحياؤه : أمر ممكن ، ولا سبيل
 الى القول بخلاف ذلك .

٢ - ثم يبين الله تعالى أن وجود الشيء من نقيضه موجود حيث جعل تعالى من الشجر الأخضر نارا ... وهذا معناه حدوث شيء من نقيضه . وهو النار من الشجر المملوء بالماء . فاذا كان ذلك أمر محسوسا تعرفه العرب من شجر معين تستخرج منه مادة سائلة يتولد منها النار ...

فمعنى هذا حدوث شيء من نقيضه . فمن باب أولى أن يحدث الشيء من ذاته ... أى أن تجتمع العظام الميتة التي تقطعت ... وتصير فيها الحياة مرة أخرى (٤٥) ...

٣ - ثم هناك دليل ثالث أقامة الله للمنكرين وأُشَارَت إليه نفس هذه الآيات . وهو أنهم يقرون بأن الشيء العظيم يحتاج إلى مدة طويلة لخلقه ... قياسا على أفعال البشر ...

فبين الله تعالى لهم أنه خلق السموات والأرض مع عظمهما كما يشاهدون دون حاجة إلى مدة . أو إلى زمان أو إلى مادة بك خلقهما من العدم .

٤ - ثم بين لهم أمرا آخر هو القانون الإلهي : وهو أن الله تعالى إذا أراد أن يخلق شيئا ... يكفي أن يقول : كن ... ، فيكون الشيء ...

(٤٥) هناك لدى العرب شيء اسم « المرخ والعفار » وهي زنادة العرب فالعفار هو الجسم الذي يكون أعلى وهو الزند . والمرخ هو الزنادة وهي الجسم الذي يكون أسفل فإذا ضرب الأعلى بالأسفل خرج منها نار . وهما عصنان من الشجر مثل السواكين . وهما من شجر مخصوص هو الذي ذكرناه . انظر مختصر تفسير الطبري ج ٤ ، ص ٢٢١

يقول الكندي معلقاً على هذه الدلائل التي تضمنتها الآيات
الكريمة بعد أن شرحها

فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف
هذه الآيات ، ما جمع الله تعالى الى رسوله ﷺ ، على النحو
المتقدم شرحه ؟

ثم يقول أيضاً : ان هذا النمط من العلم : ليس مصدره
حسب ولا عقلاً ، ان مصدره الوحي ، وهو علم آلهى خاص بمن
يصطفاهم الله .

وقال أيضاً : ان من أفراد البشر أناسا هم دون الأنبياء لكنهم
يصلون الى مرتبة من العلم الاشرافى يأتيهم عن طريق صفاء نفوسهم .
لكن تدون مرتبتهم دون مرتبة العلون النبوية دائما

وطريق صفاء النفوس هذه يكون بواسطة التطهر من الأدناس
وترك الشهوات وكثرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء .
وهذا أمر يوضحه الكندي تمام الايضاح فى كلامه عن الأخلاق
الفاضلة والسعادة الناتجة عنها .

٢٩ - الكندي والأخلاق :

ذكر الكندي من تعريفات الفلسفة أنها التشبه بأفعال الاله تعالى
بقدر طاقة الإنسان ، وعقب على ذلك بقوله : أرادوا أن يكون الانسان
كامل الفضيلة ..

وذكر تعريفا آخر للفلسفة هو أنها : (العناية بالموت) . وشرح
ذلك بأن القدماء انما يعنون بهذا القول (اماتة الشهوات) وعمل ذلك
بأن اماتة الشهوات هى السبيل الى الفضيلة ..

ولكن ما هي الفضيلة ؟ في نظره هي الخلق الم محمود . . ولكن ما هو هذا الخلق ؟ هنا يرجع بنا الكندي الى تقسيم الفضائل الى قسمين :

قسم يكون في النفس وهو معرفة وعمل . . .

وقسم يكون خارج النفس هو بمثابة الثمرة للقسم الأول . والقسم الذي في النفس يجمعه الحكمة والنجدة والعفة . . . والحكمة تمثل المعرفة والنجدة والعفة يمثلان الجانب العملي . . . وتقسيم مثل هذا يرجع الى أرسطو . لكن اختيار هذه الفضائل الثلاث بالذات يرجع الى أفلاطون .

وهذه الحكمة هي أساس الاثنين الآخرين . لأن معناها : (علم الأشياء بحقائقها) وهذه معرفة نظرية . . . تتطلب استعمال ما يجب استعماله من هذه الحقائق . . . وهو الجانب العملي المتمثل في النجدة والعفة .

والنجدة هي استعمال القوة الغضبية في الموضع المناسب كالدفاع عن الأوطان مثلا . . وليس العدوان على الناس . . . فان هذا ليس فضيلة . كما أن القعود عن استعمالها في الوقت المناسب يعتبر نجسنا . . . فالمتوسط بين الافراط والتبريط . . . هو النجدة . . . وهي فضيلة القوة الغضبية كما قلنا .

كذلك : الاعتدال في المأكول والمشرب واللذات المحسسية (أي الجنسية) هو المحقق لفضيلة العفة . . . أما الزيادة فيها فيسمى شرها في المأكول والمشرب وعهرا في الاسراف في الجنس . . . والمطلوب المتوسط . . . والاعتدال . . . وهو فضيلة القوة الشهوانية وهو العفة . . .

هذا المتوسط : ثمرته : هي العدل . . . وضده الجور . . .

فالمفضائل الأخلاقية اذن هي المعرفة : التي بها تعرف حقائق الأشياء ، وفي استعمال ما يجب استعماله منها والثلاثة هي الحكمة والنجدة والعفة *** وثمره الجميع العدل ***

وبذلك يكون الانسان سعيدا *** لكن قليل من الناس هم الذين يملكون القدرة على تحقيق ذلك *** أما الأكثرون فلا يقدرّون على ذلك والى هؤلاء المساكين الذين يعيشون فى الحياة عرضة للأحزان وللآلام يقدم الكندى بعض النصائح وخلاصتها :

الزهد فيما فى أيدي الناس *** لأن التطلع اليه يورث الحزن • والسعادة انما هى فى النفس لا النفس فيما تملكه *** ويستشهد فى ذلك يقول سقراط وقد سئل فى أنه لما اذا لا يحزن فقال : انى لا أقنتى ما أحزن على فقدته • وذكر أيضا اجابه عن سؤال هو : لم لا تشعر بالشقاء مع انك محروم من كثير من الملاذ ؟ فقال : (انى لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه) ***

هذه النصائح تمثل الجانب السلبي فى تحقيق السعادة •
لكن الكندى يقدم الجانب الايجابى أيضا وهو يتمثل فى طلب العلم •

ففى العلم سعادة وفى الجهل شقاء *** وفى ذلك يقول :
(اذا أردنا أن نقرأ عيننا ببقاء مقتنياتنا •• وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نعكف على طلب العلم العلم وعلى صالح الأعمال •

أما اذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همنا معتقدين أننا قادرون على استبقائها *** فانما نجري وراء المحال الذى ليس فى الوجود (٤٦) •

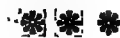
(٤٦) رسائل الكندى — رسالة فى دفع الأحزان •

واضح من هذا الكلام تأثر الكندي بسقراط وأفلاطون والاسلام .
اذ الأول دعى الى معرفة النفس والى التزام الفضيلة والثانى هو
الذى قسم الفضال الى ثلاث : حكمة ونجدة أو شجاعة وعفة وجعل
العقل جماعها والاسلام هو دين الوسط والوسطية قد اعلمنا
الى الاعتدال وعدم الامساك أو الاسراف : (ولا تجعل يدك
مغاواة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) (٤٧)
ويقول القرآن أيضا : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) (٤٨) .

ولا داعى اذن لأن نقول : ان فضيلة التوسط عند الكندي مصدرها
أرسطو لأنه هو الآخر قال بهاء نقول : « اذا كان أرسطو قال بذلك .
والاسلام قبل بذلك فليكن وفاء الكندي للاسلام فى هذه النقطة
أو للاثنيين لما سبق أن رأيناه أنه يؤثر الاسلام على آراء الفلاسفة
اذا وجد التعارض كما فى ايمانه بالبعث وأرسطو ينكره . .

وكما فى ايمانه بحدوث العالم وأرسطو وأفلاطون والى
حد ما أفلاطون ينكرونه لأن أفلاطون يقول بحدوث الصورة للعالم .
لكن هناك مادة قديمة صنع الله منها هذه الصورة الموجودة

وعند الكندي أن الأخلاق يمكن تعديلها بمعرفة الانسان
عيوبه أولا ثم اصلاحها بعد ذلك ومن سبل الاصلاح اتخاذ
الأصدقاء الفضلاء حسبنا هذا فى بيان هذا الجانب
وبانتهايه ينتهى بناء القول فى الكندي وفلسفته والله الهادى
الى سواء السبيل .



(٤٧) سورة الاسراء — آية ٩ ٢

(٤٨) البقرة — ١٤٣

الفصل الثاني

الفارابي : المعلم الثاني

(٢٥٩ - ٥٣٣٩)

(٨٧٠ - ٩٥٠ م)

١ - اسمه ونسبه وكنيته ولقبه :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي .
فاسمه محمد وكنيته أبو نصر . رغم أنه لم يتزوج ، وبالتالي لم يكن له ولد . ولكنه كان يكنى بأبي نصر ، رغم ذلك جريا على سنة ذلك العصر من وجود كنية للمشهورين .

وأما لقبه : فهو (المعلم الثاني) وذلك على اعتبار أن (المعلم الأول) هو أرسطو الفيلسوف اليوناني الشهير . وأما سبب استحقاق الفارابي لهذا اللقب فذلك يرجع الى جملة أسباب ذهب اليها المؤرخون . فبعضهم ذهب الى أن ذلك كان بسبب تفوق الفارابي في المنطق في عصره ، حتى لقد كان رئيس المنطقة في عصره وأيضا لكثرته شروحه وتعليقاته عليه . وبذلك يكون جديرا بهذا اللقب ، لما أن أرسطو قد استحق لقب المعلم الأول ، لأنه كان هو الواضع لهذا العلم (علم المنطق) فيكون المستحق للقب المعلم الثاني هو من بذل جهدا عظيما في شرح هذا العلم ونشره . وكان ذلك هو الفارابي أكثر من غيره بهذا رأي .

رأي آخر يذهب الى أن سر تلقيب الفارابي بهذا اللقب هو أنه أول من وضع كتابا في الموسيقى : النظرية والعملية ، وذلك لأول

مرة فى التاريخ • وقد جاء عنه هذا كاملا • فاستحق بذلك أن يكون
(المعلم الثانى) تشبها بأرسطو ، لما وضع المنطق لأول مرة (استحق
لقب المعلم الأول) •

رأى ثالث : هو أن أبا نصر استحق هذا اللقب لأن له كتابا
اسمه (التعليم الثانى) ومنه أخذ هذا اللقب •

والأرجح هو الأول فى نظرنا •

٢ - موطنه وتاريخ مولده ... وسيرته وتاريخ وفاته :

ولد أبو نصر الفارابى فى مدينة صغيرة تسمى (وسيج) من
أعمال مقاطعة تسمى فاراب وتنطق باراب أيضا • وعاصمتها تسمى
فاراب كذلك • واليها ينسب • وهذه المقاطعة جزء من إقليم أو منطقة
تسمى اسيجاب • وكافت فاراب تسمى فى زمان ياقوت الحموى
صاحب معجم الأدباء : اطارار ... وكذلك روى بن خلكان الذى يضيف
الى ذلك قوله بأن أهلها كانوا على مذهب الامام الشافعى (رحمه
الله) ... كما يذكر المؤرخون أيضا أن هناك مدينة أخرى اسمها
(غارياب) وليست هى بالطبع التى ينسب اليها الفيلسوف لأن النسب
اليها يكون فارياى وليس فارابى • وكان مولده ٢٥٩ هـ •

وفاراب هذه تقع فى بلاد (ما وراء النهر) ويقصد به
فى اصطلاح علماء الجغرافيا المسلمين ، ذلك الاقليم الواقع شرقى
نهر (جيحون) أو أموداريا ويقع جيحون الآن فى بلاد أفغانستان
أما ما يقع غربى هذا النهر فيسمى خراسان وهى فى بلاد ايران
والى جانب خراسان بقع اقليم آخر يسمى خوارزم ، وهو ليس
تابعاً لخراسان • لأنه اقليم برأسه فيما يقوله المؤرخون والجغرافيون ...
ويعتبر (ما وراء النهر) من أنزه الأقاليم وأخصبها ، وأكثرها خيرا ،
لذلك كان أهلها ... كرماء جدا • حتى أن النصف عندهم يعتبر نفسه
كأنه فى دار نفسه ...

والاقلیم الذی یقع شرقی جیحون ویسمى ما وراء النهر یدخل
فیه ایضا البلاد التی تقع علی نهر (سیجون) أو سردابها • مثل فاراب
هذه • والکل یسمى ما وراء النهر •

انظر خريطة خراسان وما وراء النهر : نهر سيجون وجیون
ورواغدهما : (آسیا الوسطی فی القرون الوسطیة) •

وانظر معجم البلدان لياقوت ص ٤٠٠ من طبعة طهران ١٩٦٥ م
ووفیات الأعیان ج ص ومحمد علی البار : المسلمون فی الاتحاد
السوفیتی ج ١ ، ص ٢٤٤ طبعة دار الشروق ١٩٨٣ م •

وتسمى بلاد ما وراء النهر أيضا اليوم باسم التركستان ، كما
تسمى خوارزم باسم (خیوة) وهی تقع فی أوزبكستان فی الاتحاد
السوفیتی^(١) •

والحكم بن عمرو الغفاری هو أول من عبر نهر جیحون وغزا بلاد
الصغانيان (أي تركستان) وكان ذلك ٤٧ هـ (١٦٦٧م) وكان بذلك
أول من غزا وصلی فی بلاد ما وراء النهر •

وكانت تلك المناطق یسكنها الإترک فی ذلك الوقت^(٢) ، وبذلك
یكون فیلسوفا تركيا ، ویطل ما ذكره ابن أبی أصیعة من أنه فارسی
المنقشب ، كما یطل أيضا قوله بأن فاراب قاعدة من قواعد بلاد الترك
فی أطراف بلاد فارس • لأن هذه المنطقة التی بها فاراب تقع فی اقلیم
ما وراء النهر كما ذكرنا وبینها وبین فارس مسافات شاسعة • ولكن
ابن أبی أصیعة یذكر أيضا أن هذه فاراب الداخلة ولهم فاراب

١ — محمد علی البار — المسلمون فی الاتحاد السوفیتی عبر التاريخ
ج ١ ، ص ٢٧٣ ، طبعة دار الشروق الأولى ١٩٨٣ م •
٢ — المصدر السابق ج ١ ، ص ٢٧٤

الخارجة... وهو رأى استغل به... وربما كان كلامه هذا راجعا
الى الخلط بين فاراب هذه وبلدة أخرى تسمى فارياب...

ويؤيد ما ذكرناه من أن فاراب التي ولد فيها فيلسوفنا أنها مدينة
تعتبر قضة (أى عاصمة) لاقليم يسمى هو الآخر فاراب أيضا .
والاثنتان داخلان فى منطقة تسمى اسبيجاب ويطلق عليها اسفيجاب
أيضا . ويقولون انها ثغر من ثغور الاسلام على حدود القبائل
التركية التى لم تكن دخلت الاسلام بعد .

وفاراب المدينة وفاراب الولاية يقعان على نهر سيحون المسمى
أيضا نهر (الشاش) فى تخوم بلاد الترك . وتقع الآن فى جمهورية
بازاقستان السوفيتية .

ووسيج التي ولد فيها فيلسوفنا تقع على الشط الغربى لنهر
أهوداريا . (سيحون) وقد ظلت قلعتها باقية الى القرن الثانى عشر
الميلادى . ومن فاراب هذه خرج جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل
ابن حماد الجوهري صاحب (الصحاح) فى اللغة . وقد توفى ٣٩٣هـ
أو ٣٨٦هـ - ١٠٠٨م . وهو أول من حاول الطيران ، حيث صنع لنفسه
جناحين وصعد الى سطح دازه وئادى فى الناس : لقد صنعت ما لم
سبق اليه ، وسأطير الساعة فاردحم عليه أهل نيسابور (وكان
قد سافر اليها وأقام بها) ينظرون اليه فتأبط جناحيه ، وسقط على
الأرض قتلا . فكان بذلك أول من حاول الطيران .

ومن فضلاء فاراب أيضا نذكر اسحق الفارابى المتوفى ٣٥٠هـ -
٩٦١م وهو صاحب « ديوان الأدب » واسمه بالكامل أبو ابراهيم اسحق
ابن ابراهيم . وهو خال اسماعيل بن حماد الجوهري المتقدم ذكره .
وغير هذين العلمين المبررين فى اللغة . يوجد كثيرون من فاراب .
هكذا عن وطنه .

أما عن والده : فابن أبي أصيبعة يقول أنه كان قائداً بجيشين
ويبدو أنه (إن صحت هذه الرواية) كان قائداً صغيراً ، وألا لو كان
قائداً كبيراً لكان مشهوراً ولكن لا أحد يعلم عن ذلك شيئاً
وأما عن والدته : فقد صمت التاريخ عن ذلك صمتاً مطبقاً

وعن أول أمره وأستذنته : فلا تعلم شيئاً عن ذلك سوى نذر
يسير جداً يقول بعض المؤرخين أنه في أول أمره كان قاضياً
فلما نذر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها . كما يذكرون
أيضاً أن سبب قراءته للحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو .
فاتفق أن نظر إليها منه فصادفت قبولاً وتحرك إلى قراءتها ، ولم يكن إلى
أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة . والظاهر أن ذلك كان قبل
ارتحاله إلى بغداد .

أسفاره : خرج أبو نصر من بلده وانتقلت به الأسفار إلى أن
دخل العراق واستوطن بغداد وهو يعرن اللسان التركي وعدة لغات
غير العربي . وكان في دار السلام يومئذ أبو بشر مثنى بن يونس الحكيم
المشهور . وهو شيخ كبير ، وكان الناس يقرأون عليه كتاب أرسطو
في المنطق : فجلس الفارابي في حاقته وكان من غماز تلاميذته ، ولم
يلبث أن بز أقرانه . وحكى عن نفسه أنه كتب عن أبي بشر هذا
سبعين سفرًا في شرح المنطق . ويذكرون أن الفارابي تعلم منه
أيضاً حسن العبارة ولطف الإشارة وتوفي أبو بشر هذا في
بغداد ٣٢٨ هـ .

بعد ذلك : ارتحل الفارابي إلى مدينة (خزان) حيث تلمذ على
يوحنا بن حيلان في المنطق أيضاً وقرأ عليه إلى آخر الأشكال الوجودية
في القياس . ثم قفل راجعاً إلى بغداد . وقد توفي بن حيلان هذا
في أيام المقتدر (تولى الخلافة من ٢٩٥ - ٩٠٨ : ٣٢٠ - ٩٣٢ م) .
وبعد رجوع أبي نصر إلى بغداد وتمهذه في علوم الحكمة وخاصة كتب

أرسطو ذاع صيته • وقد وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه بخط
الفارابي أنه قرأ هذا الكتاب مائة مرة وأنه محتاج الى معاودة قراءته
وكان يقول عن نفسه وقد سئل من أعلم بهذا الشأن ، أنت أم أرسطو ؟
فقال لو أدركته لكنت أول تلامذته •

صار الفارابي بعد وفاة أبي بشر هذا رئيسا للمناطق ، وتصدر
للتدريس خلفا له • وكان يدرس المنطق أيضا لأبى بكر السراج النحوى
المشهور ••• ويأخذ عنه صناعة النحو ، لأنه كان محتاجا اليها •

ويذكر بعض المؤرخين عن أساتذته أيضا أنه تلمذ على يد
(عبد الله بن محمد بن سلمة المقدسى الفارابى) وسمع الحديث بدمشق
من (هشام بن عمار) و (عبد الله بن أحمد بن بشير) و (عباس
ابن الوليد) و (أبى محمد عبد الرحمن الدمشقى) و (دحيم) ولكنهم
لا يشيرون الى تاريخ هذه التلمذة ولا أين مكانها ولا كيف وقعت ••
كما يذكرون عنه أيضا أنه قد روى الحديث عنه (أبو بكر وأبو زرعة
ابنا أبى دجانة ، وأبو بكر بن المقرئ) وغيرهم •

وبعد أن قامت حوادث ٣٣٩هـ فى بغداد بسبب التنافس على
لقب أمير الأهرام بين القادة من الديلم وغيرهم وكان ذلك فى خلافة
(المتقى) حيث قتله تونز الديلمى حينئذ ارتحل الفارابى عن بغداد
الى دمشق فدخلها ٣٣٠هـ • وهنا يذكر المؤرخون شيئين : أولهما أنه
ارتحل الى مصر ••• وثانيهما أنه ارتحل الى بلاط سيف الدولة الحمدانى
فى حلب ودار من خاصته ••• ويذكرون أيضا أنه وهو فى دمشق كان
رقيق الحال لأنه كان يسير للمطالعة على قنديل الحارسى ••• اذ أنه
(أى الفارابى) كان يعمل (ناظورا) فى بستان ••• ومن الظاهر
أن ذلك كان قبل قدومه على سيف الدولة ••• لأنه بعد قدومه عليه
استغنى عن قنديل الحارس بطبيعة الحال •••

كما أن سفره لمصر في أقوال المؤرخين ما يشعر أنه كان بعد اتصاله بسيف الدولة لأن الرواية تقول أنه سافر لمصر ٣٣٨ هـ وعاد منها إلى دمشق ٤٠٠ هـ وكان المفروض أن يقال عاد منها إلى حلب ٤٠٠ هـ ولكن إذا علمنا أن سيف الدولة اصطحبه معه إلى دمشق حين دخلها فافتحا لها ٤٠٠ هـ ترجح لدينا أن سفره لمصر ربما يكون بعد دخوله لدمشق مع سيف الدولة لأنه بعد دخول سيف الدولة لدمشق ٤٠٠ هـ لم يبق طويلا على قيد الحياة حيث توفي ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م بدمشق وصلى عليه سيف الدولة في نفر من خاصته ٤٠٠ هـ وهو متريى بزي الصوفية اعظاما له • ومات وله من العمر ٨٠ عاما • كما يذكر ذلك ابن خلكان • ومن هذه الشذرة اليسير علمنا أنه ولد ٢٥٩ هـ !

ويذكر المؤرخون أن أبا نصر عمل لكتابه (السياسات المدنية) الذى يسمى أحيانا بالمللة الفاضلة • فصولا • حيث لم يكن له فصول • والظاهر أن ذلك الكتاب هو (آراء أهل المدينة الفاضلة) لأن كتاب السياسات المدنية الموجود في أيدينا الآن خلو من الفصول • وأيضا لأن كتاب (آراء أهل المدينة) أشبه بهذا الكتاب ٤٠٠ هـ إلى حد كبير •

وليس من الجائز أن يكون كتاب آخر له أيضا (فصول المدنى) هو المشهور إليه هنا من أنه عمل له فصولا • لأن الرواية تقول أنه عمل لكتاب السياسات المدنية فصولا • وكتاب فصول المدنى لا يشبه أبدا كتاب (السياسات) وإنما الذى يشبهه هو (آراء أهل المدينة) كما قلنا • من أجل ذلك رجحنا أنه هو الذى أتمه في مصر • وكان بذلك آخر كتبه حيث لم يلبث بعده سوى قليل حتى توفي •

(٣) محمد على البار — المسلمون في الاتحاد السوفيتى عبر

التاريخ ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، وما بعدها •

وفى اتصال الفارابى بسيف الدولة يذكرون لذلك قصة مؤداها
أنه قد دخل على سيف الدولة وهو فى مجلسه الخاص بالأدباء
والشعراء ... وكان من رواد هذا المجلس المتنبى الشاعر والأصفهاني
صاحب الأغاني ... المهم أن سيف الدولة عرف للفارابى قدره بعد
مناقشة حامية معه ... عرف منها أنه يجيد لغات كثيرة (ذكر
رواية ابن خلكان أنها سبعون لساناً) ، ولكن هذه على سبيل
المبالغة ليس إلا . وقد يكون المراد باللسان اللهجة ... كما عرف
سيف الدولة والحاضرون معه أيضاً أن أبا نصر يجيد الغزف الموسيقى
على آلة كانت معه . قال المؤرخون أنها ربما كانت هي (القانون)
الذى عرف فيما بعد ... وتظهرنا هذه القصة أيضاً على زهد
أبى نصر حيث قنع من سيف الدولة بأربعة دراهم فقط فى اليوم قال
أنها عبارة عن درهم لطعامه ودرهم لشرابه ودرهم للورق . ودرهم
للحبر ... وهو بذلك يكون قد ضرب أروع الأمثلة فى حياة التقشف
الفلسفى ... فكان بذلك فيلسوفا ورعا ...

٣ - دالته بفلاسفة اليونان :

كتب الفارابى عدة من نقات تحتل أسماء عدة من فلاسفة اليونان
وأخصهم أفلاطون وأرسطو ... والأول خصه بكتاب أطلق عليه
اسم : (فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها الى
آخرها) وهو موجود ومطبوع ويبدنا نسخة منه . وله فى أفلاطون
كتب أخرى منها شرحه المسمى (نواميس أفلاطون) .

والثانى (أرسطو) خصه بكتب كثيرة بعضها شروح وتعليقات
— على فلسفته وبعضها خاص بالمنطق — ومن ذلك كتاب أطلق عليه
اسم (فلسفة أرسطو وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها من أولها

الى آخرها (وهو مطبوع وبيدنا نسخة منه * كما يوجد له أيضا
فى فلسفة أرسطو رسالة صغيرة اسمها :

(١) مقالة فى بيان أغراض أرسطو طاليس فى كل واحد من كتبه (
وهى موجودة ومطبوعة *** ومفيده جدا فى الغرض الذى كتبت
من أجله *

كما يوجد له فى فلسفة أرسطو أيضا رسالة صغيرة اسمها مقالة
فى أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو وهى رسالة مشهورة جدا * لأن
الفيلسوف ابن سينا لما قرأها فتحت أمامه مغاليق كتاب أرسطو
فيما وراء الطبيعة *** الذى كان قد قرأه قبل ذلك أربعين مرة ولم
يفهمه حتى حفظه عن ظهر قلب *** لكن بعد قراءته لكتاب الفارابى
هذا عرف معناها وسبر أغوارها ***

وله فى فلسفة أرسطو أيضا عدة رسائل أخرى بعضها هى
الفلسفة وبعضها فى المنطق ومنها على سبيل المثال : (رسالة الدعاوى
القلبية لأرسطو مجردة عن الحجج) وهى موجودة ومطبوعة ***

وأما غير أفلاطون وأرسطو : فالظاهر من كتبه ورسائله أنه قد
اطلع على آراء كثيرين من الفلاسفة غيرهما *** ومن ذلك على
نسبيل المثال : سقراط *

لكن الشيء الجدير بالاهتمام هنا هو أن الفارابى قد وصل اليه
كتاب (أثولوجيا أرسطو) ومعناه أنهيآت أرسطو * وهو ذات الكتاب
الذى سبق أن ذكرنا أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى قد ترجمه الى
العربية * وأن الكندى قد أصلح هذه الترجمة * وأهدى الكتاب
الى اعتمصم الخليفة العباسى *

وبسبب خطأ ارتكبه عبد المسيح بن ناعمة الحمصي المترجم حيث كتب على غلاف الكتاب أنه لأرسطو ... وقع الفارابي في خطأ جسيم حينما وصل اليه هذا الكتاب وقرأه ... وظن أنه لأرسطو حقيقة • فأخذته الحيرة والتردد وليته استمر في شكه نسبة هذا الكتاب لأرسطو ... ولكنه لم يستمر في الشك • وقام بناء على تصديقه لما ورد في الكتاب من آراء منسوبة لأرسطو ... فحاول الجمع بين آراء أرسطو (التي في هذا الكتاب حسب عنوان الكتاب) وبين آراء أفلاطون • وقال ان آراء الحكميين قريبا بعضها من بعض ... وألف في ذلك كتابا خاصا بهذا الغرض أسماء : (الجمع بين رأيي الحكميين أفلاطون وأرسطو) • وقد وصل إلينا هذا الكتاب وهو مطبوع الآن •

ولكن تبين فيما بعد أن هذا الكتاب ليس لأرسطو • وإنما هو لأفلوطين المصري مولدا • اليوناني ثقافة ... والأفكار التي تتضمنها هذا الكتاب عبارة عن أجزاء من كتاب لأفلوطين هذا : هي الفصول رقم ٤ ، ٥ ، ٦ من كتاب يتضمن ٥٤ فصلا ... كانت تسمى مقالات • وقد قسمت الى مجموعات ستة : كل مجموعة تضم تسعة فصول ... وقد قسمت الى ثاسوعات وسميت ثاسوعات أفلوطين ... ونسبت خطأ لأرسطو •

المهم هنا هو أن الكتاب قد كان مصدرا للفارابي في تفسيره لكيفية وجود هذا العالم المتكثر ... عن الله الواحد ... فذهب أفلوطين الى فكرة أسماها (الفيض أو الصدور) أخذها عنه الفارابي • وهذا يجعلنا نتكلم عن فلسفته •

٤ — فلسفته :

نستطيع أن نقدم عرضا موجزا لفلسفة الفارابي أخذنا من كتبه التي وصلت إلينا وأخصها وأهمها •

١ - السياسة المدنية :

(ويسمى أيضا باسم السياسات المدنية) :

وهو يتضمن آراءه في السياسة والاجتماع والمدينة الفاضلة ورئيسها بشكل عام • رأيه في كيف وجد العالم والمبادئ التي وجد منها ••• ويشرح بالتفصيل كيف كان ذلك لكن بطريقة خالية من التقسيم الى فصول ••• أو عناوين ••• وانما يأتي كلامه في هذا الكتاب على صورة عرض متصل ••• نفهم منه ما يريد قوله في الموضوعات بعد معاناة •••

٢ - المدينة الفاضلة :

ويسمى أيضا باسم : (آراء أهل المدينة الفاضلة : وهو من أهم كتبه : وقد اشتمل على فلسفته كلها خاصة في المسائل المشهورة بين الفلاسفة والتي تمثل أهم المشاكل في تاريخ الفلسفة كلها •• وهي : الله - العالم - الانسان ••• وقد تكلم الفارابي عنها بوضوح وتفصيل تامين ••• وقد قسم هذا الكتاب الى فصول ووضع لكل فصل عنوانا خاصا به ••• ومن هذا الكتاب يكن أن نقف على مذهب الفارابي الفلسفي ••• وجماع آرائه كلها ••• وهو لذلك يعتبر توضيحا لما سبق أن ذكره في كتابه (السياسة المدنية) السابق ذكره هنا •

٣ - فصول المدن :

وهو آخر مؤلفاته السياسية : وفيه تكلم عن صفات رئيس المدينة الفاضلة •• وشرائطه وأحواله •• وكذا عن أفلاطون •• وبعض صفات أهل المدينة الفاضلة ••• ولما كان كلامه عن كل موضوع من هذه الموضوعات يخصه بفضل قصير : قد يستغرق صفحة أو أقل أو أكثر •• لذلك أسماه فصول المدن وهو يقصد بالمدن رئيس المدينة الفاضلة •

٤ - تحصيل السعادة :

وهو كتاب مركز جدا : ضمنه الكلام على العلوم التي يجب أن يحصلها الفيلسوف ومن يكون رئيسا للمدينة الفاضلة *** وشرح فيه أيضا كيف يعام هذا الرئيس هذه العلوم لأهل مدينته الفاضلة * وما هو الحال إذا لم تتحقق هذه الشروط ولا هذه العلوم في شخص * وهل يكون فيلسوفا حقا أم فيلسوفا زور وباطل وبهرج ***

ومن أجل ذلك عد هذا الكتاب من كتب الفارابي السياسية *** رغم أن قارئه لا يحس بذلك في بداية قراءته للكتاب * لأول مرة *

٥ - التنبيه على سبيل السعادة :

وفيه يتكلم الفارابي على ركنين هامين جدا في بناء المدينة الفاضلة * ورئيسها *** وهما : ركن الأخلاق الجميلة وجودة التمييز والإول سبيله الأخذ بالوسط في كل الأمور * والثاني سبيله الأخذ بالمنطق *** وذلك على التفصيل الذي سيأتي ذكره ***

٦ - الملة الفاضلة :

وقد نكلم فيه عن ضرورة تحصيل الملة الفاضلة لأهل المدينة الفاضلة ومعها الفاسفة *** لكن عنايته كانت موجهة لبيان الملة الفضلة *** وهو كتاب يردد فيه ما سبق أن عرضه في كتبه السابق ذكرها * عن ضرورة اجتماع الملة والفلسفة في شخص الفيلسوف وأهل المدينة الفاضلة ***

٧ - نواميس أفلاطون :

وهو شرح للفارابي على كتاب القوانين لأفلاطون *** وهو آخر كتب أفلاطون السياسية التي رجع فيها عن كل آرائه السابق أن ذكرها في كتابيه (الجمهورية) و (السياسي) *** وفي هذا الكتاب (القوانين) ذكر أفلاطون أن المدينة الفاضلة لا تكون فاضلة إلا إذا

الترميم أهلها حكما ومحكومين بالقانون ... وكأن في (الجمهورية) يقول ان أساس صلاح المدينة هو رأى الفيلسوف ... لأنه قمة العلم والحكمة . وفى كتابه (السياسى) يقول ان (السياسى) لا الفيلسوف هو اللجدير بحكم المدينة الفاضلة ... ثم لما تبين له فشل ذلك كله اضطر الى القول بضرورة القانون والنزول على حكمه : حكما ومحكومين لتكون المدينة فاضلة ..

الفارابى شرح هذا الكتاب ... وواضح من شرحه وتعليقه عليه أنه اعتنق آراء افلاطون أو بعضها ... كما نجد ذلك فى كتبه السياسية السابق ذكرها ...

تلك هى أهم الكتب السياسية عند الفارابى . وهى فى ذات الوقت أهم مراجع لمعرفة مذهبه الفلسفى فما هو هذا المذهب عند الفارابى أو بمعنى أدق ما هى أهم ملامح مذهب الفارابى الفلسفى هذا ما سنتناوله فى الصفحات التالية ...

٥ - مذهب الفارابى الفلسفى :

الفارابى صاحب مذهب فلسفى متكامل أو متماسك ... وذلك لأنه قام بإعطائنا تفسيراً للمشاكل الفلسفية الثلاث الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى وهى مشكلة الوجود ... ومشكلة العالم ... ومشكلة الانسان ... من أين جاء وجود الموجودات ... والعالم من أين والى أين ... والانسان ما هى رسالته . أو لماذا وجد ؟

وقلنا قبل أن كل من يتصدى لحل هذه المعضلات الرئيسية الثلاث

١ - التقطى :

٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ، ص ١٠٠ .

بواسطة تفكير عقلى ... أى جهد شخصى أساسه الفكر البشرى
وليس الدين هو ما عرف فى تاريخ الفكر الانسانى باسم الفيلسوف ...
وتسمى ثمرة جهده هذا باسم (الفلسفة) ... وليس مهما أن يكون قد
أصاب أو أخطأ ... المهم فقط أن يكون قد قدم رأيه فى المشكل
معتددا على أساس معقول ...

والفارابى رجل من هذا الطراز . حيث قام بمحاولة من هذا
الطراز أيضا ... أعنى أنه قام بجهد عقلى خالص وأنشأ نظاما فسر
به كيف وجد هذا العالم ... ومن أين وجد وإلى أين يسير ...
والانسان من أين وجد ولماذا وجد ؟ ... كذا هذا قدمه لنا
الفارابى فى تسلسل وترابط على نحو جعل منه فيلسوف المسلمين
غير مدافع فيما يقول القفطى و (أكبر فلاسفة الاسلام) فيما
يقول ابن خلكان .

فلننظر اذن فى مذهبه هذا ... ما هو ؟ وعلى أى أسس أقامه ...
ونستمر معه حتى النهاية ... ولنبدأ معه من البداية .

٦ - المبادئ التى بها قوام العالم فى نظر الفارابى :

الفارابى فيلسوف منطقى ... لذلك بدأ نظريته الفلسفية
بالإشارة أولا الى جملة من المبادئ قال انها هى السبب فى وجود
هذا العالم كله ... السموات والأرض على حد سواء ...

وهذه المبادئ ذكر أنها ستة . وكل واحد منها له مرتبة
خاصة ... ويمثل صنفا مستقلا ... وهى :

١ - السبب الأول :

فى المرتبة الأولى : ويقصد به الله تعالى ... ومعنى فى المرتبة
الأولى أنه أعلى هذه المبادئ وأسمها . وأن مرتبته أى درجته

لا يعلوها مرتبة ولا درجة ... لأنه السبب في وجوده ههنا المراتب والمبادئ الأخرى التي سنذكرها .

٢ - الأسباب الثواني :

في المرتبة الثانية : ويقصد بها : مجموعة من العقول عيدها عشرة ... وكل منها له دور في وجود كائن من كائنات العالم السماوي ويسمى بالأجرام السماوية . وهذه الأسباب الثواني سنذكر عما قليل أن للعقل الأول منها مصدر عن الله تعالى . ثم تبسبيل منه عقل ثان ... وهكذا إلى آخر العقول . وهكذا إلى آخر العقول . وهذه الثواني أو العقول هي التي يسميها الدين : الملائكة أو الأرواح .

٣ - العقل الفعال :

في المرتبة الثالثة وهو آخر العقول الثواني العشرة . ولكن نظرا لكونه هو المسئول عن عالم الأرض ... ويسمى الفارابي عالم ما دون فلك القمر . فإنه لذلك له منزلة خاصة بالنسبة لعالم ما دون فلك القمر . هذا والإنسان ينوع خاص . أما عالم السماء ويسمى عالم ما فوق فلك القمر . فهذا يهيمن عليه ويتولى شئونه العقل الأخرى . التي فوق فلك القمر . والعقل الفعال سيأتي ويذكر لنا أنه يقصد به جبريل عليه السلام . ويسمى أيضا روح القدس .

هذه المراتب الثلاث السابق ذكرها . والتي هي السبب الأول والثواني والعقل الفعال . ليستت أجناسها ولا هي من أجناسهم .

يلتقيها ثلاثة مبادئ أخرى هي :

٤ - النفس :

وهي هي المرتبة الرابعة :

٥ - الصورة :

وهي في المرتبة الخامسة :

٦ - المادة :

وهي في المرتبة السادسة .

- وهذه الثلاثة هي ليست أجساما • ولكنها توجد في أجسام
- وهو يقصد بالنفوس تلك القوة التي بها تتحرك الأجرام السماوية
- وتلك القوة التي توجد في الانسان • وفي الحيوان وفي النبات
- وذلك على التفصيل الذي سيأتي شرحه بعد قليل •

أما الصورة فيقصد بها الشكل أو الهيئة التي يكون عليها الشيء • •
 أي شيء كان • • • في هذا العالم الذي نعيش فيه • • بمعنى أن كل
 شيء في هذا العالم له مادة تكون جسمه • • • وله صورة تشكل هيئته •
 أما قبل أن يتشكل فهو مادة خام لا شكل لها ولا هيئة • • • والصورة
 بهذا المعنى لا توجد الا في مادة • والمادة نفسها لا تفهم الا ولها
 صورة • • • فهما دائما متلازمان • لا صورة بدون مادة ولا مادة بدون
 صورة لكن التفرقة • بينهما تكون في الذهن أي في العقل فقط •

ومن هذه المادة والصورة يتكون الأجسام التي في العالم
 وعددها ستة هي الأخرى وهي :

٧ - الأجسام التي يتكون منها العالم في نظر الفارابي :

الأجسام التي يتكون منها العالم في نظر الفارابي عددها
 ستة هي :

- ١ - الجسم السماوي : ويقصد به جسم الأجرام السماوية • •

التي هي الكواكب وهي عنده كائنات حية أي بها حياة وهي تعقل وتقمهم مثلنا ***

وكانت هذه هي فكرة القدماء التي تصدر عنها وتؤثر فيما هو دونها *** على نحو ما سنشرح بعد قليل :

٢ - الحيوان الناطق : أي الانسان • • • بهما له من جسم •

٣ - الحيوان الغير الناطق : أي جسم الحيوان •

٤ - النباتات •

٥ - الجسم المعدني :

٦ - الاسطوانات : ويقصد بها العناصر الأربعة التي هي الماء

والقرباب - والهواء - والنار •

هذه الستة هي الأجسام التي في العالم أو التي يتكون منها

العالم • والملاحظ هنا أن الجسم الأول منها : موجود في السماء • والسماء نفسها جسم من الأجسام ولكنها هي والإجرام السماوية لا تفسد أي لا يأتي لها الفساد والخراب فهي باقية على الدوام • أما الأجسام الخمسة الأخرى فهي التي يمكن أن تفسد وتعدم ويحل غيرها محلها • والسبب في ذلك أنها مركبة من أجزاء أما الجسم السماوي فهو بسيط غير مركب لذلك لا يعتريه الفساد •

فلننظر اذن كيف وجد العالم • • • على النحو الذي نراه • • • بعد

أن عرفنا مكوناته وأنها عبارة عن مبادئ ستة • • • وأجسام ستة • •

٨ - الله عند الفارابي :

● الله عنده هو « السبب الأول » والسبب الأول واجب

الوجود - لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفية بحال •

● فكل شيء له سبب وكل سبب له سبب متقدم عليه ، وهكذا الى السبب الأول الذى لا يتقدمه سبب من الأسباب ، وبالا وقعنا فى الدور والتسلسل وهما باطلان .

● وهذا السبب الأول (واحد) لا يتكرر ، بسيط لا يتغير ، لأنه لو تكرر أو تغير لختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه كيف وقد انتهت اليه جميع الأسباب .

● هذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود .

● ولا يمكن أن يكون « العالم » هو السبب الأول لأنه متكرر متغير ، فلا بد له من سبب متقدم عليه .

● ومن ثم تنقسم الموجودات الى قسمين : « واجب الوجود » يستلزم العقل وجوده لا محالة ، وهذا هو السبب الأول ، أو هذا هو الله سبحانه وتعالى ، ويوصف بكل صفات الكمال دون أن يقتضى ذلك التعدد ، لأن نفي النقائص المتعددة لا يقتضى التعدد بل هو صفة واحدة معناها الكمال .

● ونقسم مقتدر السبب ، ووجوده ممكن ولكنه ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بسبب واجب فهو مخلوق على هذا الاعتبار .

● وإن من يتصفح كلام الفارابى عن صفات هذا الواجب يخال نفسه كأنه يقرأ لديكارت فكلامه الذى وصف به الله الذى هو « الكمال الأول » البرىء عن أى وجه من أوجه النقص . . وأن اتصافه بصفة « الكمال الأول » هذه هى الدليل على وجوده . . والفارابى فى كلامه عن « الموجود الأول » وصفاته فى صدر كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة تلمس فيه هذا . .

٩ - كيف وجد العالم في نظر الفارابي :

يقول الفارابي أن المبدأ الأول ويسميه أيضا السبب الأول ويقصد به الله تعالى . هو السبب في وجود هذا العالم كله . . . ولكن كيف وجد هذا العالم المكون من أشياء كثيرة من شيء واحد هو الله تعالى ؟ هذه مشكلة في نظر الفلاسفة . . أعنى مشكلة أن يوجد الكثير عن الواحد . . . وكان ذلك مشكلة عندهم بسبب كونهم يعتقدون أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد . وبما أن الله تعالى واحد . فلماذا وأن يصدر عنه واحد . تطبيقاً لهذا المبدأ وهو مبدأ أخذه الفارابي والفلاسفة بعده من أفلوطين المصري صاحب نظرية الفيض . والغريب في الأمر أن الفارابي سلم بهذا المبدأ دون أن يناقشه لأنه اعتقد أنه بواسطة هذا المبدأ يمكنه أن يتغلب على مشكلة وجود العالم الكثير من الله الواحد .

وكان المخرج من هذه المشكلة هو قول أفلوطين والفارابي بعده والفلاسفة الاسلاميون بعده أيضا . . . بأن الله تعالى صدر عنه واحد أيضا هو العقل ولما كان الله عنده . (عقل) أول فهذا العقل الذي صدر عنه ومثله العقول الأخرى التي سيأتي ذكرها تسمى (الثواني) لهذا السبب . وهذا العقل الصادر عن الله تعالى . بما أنه يفكر في مبدئه الذي صدر عنه ويسمى الفارابي وأفلوطين قبله هذا الصدور باسم (الفيض) : يقول ان هذا العقل الثاني فكر في مبدئه الذي صدر عنه وهو الله تعالى فصدر عنه عقل اسمه العقل الثاني وفكر مرة أخرى في نفسه وأنه معلول لما فوقه وهو الله تعالى فصدر عنه الفلك الأعلى .

وهذا العقل الثاني : فعل نفس الشيء . . . أي فكر مرتين : في الأول أي الله تعالى . ومرة في نفسه وأنه معلول لله تعالى فصدر من عقله لله تعالى عقل . هو الثالث . ومن تعقله لنفسه هو السماء الأولى . وهذا العقل الثالث لما تعقل الأول (الله تعالى) وأنه

العلة الأولى صدر عنه عقل هو الرابع * ولما تعقل نفسه وأنه معلول
صدر عنه عقل ككرة الكواكب الثابتة * وهذا الرابع * لما تعقل نفسه
وأنه معلول صدر عنه ككرة الكواكب الثابتة * وهذا الرابع لما تعقل
الأول (الله تعالى) صدر عنه عقل هو الخامس * ولما تعقل نفسه
صدر عنه زحل * وهذا الخامس لما تعقل الأول : صدر عنه عقل
هو السادس ولما تعقل نفسه صدر عنه المشتري * وهذا السادس :
لما تعقل الأول صدر عنه عقل : هو السابع * ولما تعقل نفسه صدر
عنه المريخ * وهذا السابع لما تعقل الأول صدر عنه عقل هو الثامن :
ولما تعقل نفسه صدر عنه : الشمس * وهذا الثامن : لما تعقل
الأول صدر عنه عقل هو التاسع * ولما تعقل نفسه صدر عنه
الزهرة * وهذا التاسع لما تعقل الأول : صدر عنه عقل هو العاشر *
ولما تعقل نفسه صدر عنه كوكب عطارد * وهذا العاشر : لما
تعقل الأول صدر عنه عقل هو الحادي عشر : ولما تعقل نفسه صدر
عنه القمر *

وعند الحادي عشر ينتهي سلسلة العقول التي ليست بطبيعتها
مادة ولا في مادة * * * وعند ككرة القمر تنتهي الأجسام السماوية وهي
بطبيعتها تتحرك دورا (٤٥) *

بهذه السلسلة المتوالية من العقول التي صدر بعضها عن بعض
أي فاض أو خرج بعضها من بعض * * * ظن الفارابي أنه بهذا الفيض
وهذا الصدور قد حل مشكلة وجود العالم السماوي : بما فيه من
عقول هي الملائكة * * * وهو يسميها المثوانى * لأن الأول هو الله تعالى *
وأجسام هي السماء والكواكب التي كانت معروفة في عصره *

وانتهى به تسلسل العقول إلى العقل الحادي عشر الذي يسميه

٤ — الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : طبعة بيروت بتحقيق
البيروني نصرى نادر ١٩٥٩م ، ص ٤٤ ، ٤٥

(العقل الفعال) والذي جعل مسكنه (القمر) ... ولم يجد داعيا لاستمرار التسلسل في العقول ... ما دام قد انتهى من تعليل وجود العالم السماوي ... وبقي أن ينظر في وجود العالم الأرضي الذي يسميه عالم ما دون فلك القمر ... وهنا لجأ إلى الأجسام السماوية الستة السابق ذكرها .

وقال ان هذه أجسام كلها يتحرك حركة دورية (أى دائرية) • هذه هى طبيعتها • لأن الحركة الدورية هى أكمل الحركات • كما يقول بذلك أرسطو الذى قلده الفارابى فى هذا ... وهذه الحركة الدورية المشتركة لجميع الأجرام السماوية ... ينتج عنها شئ سيكون هو المادة الأولى التى تتكون منها العناصر الأربعة ... أى أن عالم ما دون فلك القمر ... يتكون أولا من مادة مشتركة نشأت من الحركة الدورية التى يشترك فيها جميع الأجسام السماوية •

ثم بعد ذلك تتحول هذه المادة المشتركة إلى العناصر الأربعة المعروفة ... وتحولها إلى العناصر الأربعة ، جاء هو الآخر بسبب اختلاف الأجسام السماوية فى دورانها الذى يخض كل جسم على حدة • اذ منها ما هو أبطل فى سرعته عن زميله • ومنها ما يدور من اليمين للشمال • ومنها ما يدور بالعكس ...

هذه الاختلافات فى الحركة ... تسبب عنها أن تحولت المادة الأولى التى نشأت من الدورة المشتركة للأجرام السماوية ... إلى العناصر الأربعة •

بعبارة أخرى أوضح : الأجرام السماوية كلها يدور ... فنشأ عن دورانها هذا (كلها) مادة مشتركة ... وكل الأجرام السماوية يختلف فى دورانه الواحد عن الآخر • فنأثرت المادة المشتركة من هذا الاختلاف فى دوران الكواكب السماوية لأن لها اشعاعات تخرج منها ... وتحولت هذه المادة المشتركة إلى العناصر الأربعة •

فالمادة المشتركة هي أول موجودات عالم ما دون فلك القمر وهي
أخس الموجودات ... ثم تحولت الى العناصر الأربعة ... وهذه
العناصر تحولت بعد ذلك الى المعادن . وهذه المعادن تحولت الى
النباتات . وهذا النبات تحول الى الحيوان . وهذا الحيوان تحول
الى الانسان ...

فالبديلة لعالم ما دون فلك القمر كانت من الأخس الى الأكمل
والأخس هو المادة المشتركة ثم ترقى الى العناصر . وأفضل العناصر
تحول الى المعادن . وأفضل المعادن تحول الى العناصر . وهكذا كل شيء
يتحول في أفضله الى ما هو أعلى منه . حتى تصل الى الانسان .
وليس فوقه ما هو أفضل منه . في عالم ما دون فلك القمر .

وكان الفارابي هنا يلخص لمسا خفيفا ما يشبه فكرة التطور التي
ظهرت في عصرنا هذا ... لكنه لم يقل بها صراحة ...

والسبب في تحول المادة الأولى المشتركة الى العناصر الأربعة
هو التحركات المختلفة التي للأجرام السماوية . وهذه التحركات المختلفة
التي لها تأثيرات شتى في المواد الأرضية ... فتجعلها تتغير من صورة
الى أخرى متزايدة من الأدنى الى الأعلى ... حتى تصل الى
الانسان .

فإذا وجد الإنسان فإنه في حاجة الى نفس وعقل ... هنا يأتي
دور العقل الفعال الذي يسكن القمر ويعطى للانسان نفسه وعقله ...
هو يعطى للانسان النفس أولا ... ثم بعد أن يكبر شيئا فشيئا
يعطيه القدرة على أن يعقل ... وهنا يأتي دور الكلام على نظرية
العقل في الانسان .

١٠ - درجات العقل في الانسان : عند الفارابي .

قال الفارابي أن الطفل عندما يولد يكون فيه نفس جاءت اليه

من العقل الفعال * وهى تشبه المادة الخام *** أو الهيولى **
ولذلك تسمى العقل الهيولانى *** ومعنى الهيولى المادة الخام ***
والهيولانى أى المنسوب للمادة الخام * وإنما كان العقل كذلك لأنه
فى بداية امرأه لا يستطيع أن يعقل * فإذا نهمى وكبر وصار مميزا للأشياء
أى عاقلا لها تحول الاستعداد الذى كان عنده * وهو العقل الهيولانى
الى العقل بالملكة هو عقل المعلومات التى تحصل من التجارب الحسية
أما العقل بالفعل فهو عقل الكليات المجردة وهو نفحة من العقل الفعال
وقيض متسلسل من الوجود الأول — أو من الله *

● بعبارة أخرى :

مرحلة الاستعداد التى ولد بها الطفل وهى المسماة بالعقل
الهيولانى أو العقل بالقوة * فإذا حدثت فيه المعقولات صار عقلا
بالملكة *** إذا كانت من التجارب الحسية ، وصار عقلا بالفعل إذا
حصلت فيه المعقولات الكلية المجردة * وكان قبل حلولها فيه يسمى
عقلا بالقوة * فإذا ما حصل الانسان المعقولات الكثيرة والتجارب
فى بقية عمره صار له عقل أفضل من هذا *** وصار يسمى العقل
المستفاد *** أى المكتسب من العلم والخبرات والتجارب *** وهذا
العقل المستفاد *** ميزته أن صاحبه يمكنه أن يستعمله فى أى وقت
أراد * وأن يستحضر ما فيه من معلومات وتجارب فى أى وقت شاء *
وهذا أسمى عقل فى الانسان *

ولكن كيف صار العقل الذى كان بالقوة والمسماة هيولانيا عقلا
بالفعل وكيف صار العقل الذى بالفعل عقلا مستفادا ؟ يقول الفارابى :
أن ذلك كان بفضل اشراق العقل الفعال على نفس الانسان ***
فإن هذا الاشراق *** الذى يشبه ضوء الشمس ترتب عليه أن
تحول الاستعداد الذى كان فى الطفل الى عقل بالفعل لما كبر وصار
مميزا قادرا على التعقل * وبفضل اشراق العقل الفعال أيضا صار لدى
هذا الانسان العلوم والمعارف والتجارب وصار له العقل المستفاد **

وهو لا يصير له هذا العقل الا بعد تعب وكد شديدين * * حتى تحصل فيه كل العلوم والتجارب ويكون فيلسوفا مستعدا للاتصال بالعقل الفعال الذى مكته كما قلنا فى ذلك القمر * وهذا ما يسمى فى انفلسفة بنظرية الاتصال فما هى تفاصيل هذه النظرية ؟

١١ - نظرية الاتصال :

يعتقد الفارابى ان الانسان الذى صار عنده عقل مستفاد يمكنه الاتصال العقلى بالعقل الفعال فيتلقى عنه المعلومات مباشرة بضرب من الاشراق * * * وبهذا الاتصال يتحقق للانسان أسمى درجات السعادة * التى ليس فوقها سعادة * * *

وهذا يمكن للفيلسوف الذى تحقق بسائر الفضائل التى منها فضائل نظرية هى سائر المعلومات الطبيعية والرياضية والفلسفية والمنطقية على رأسها جميعا أى فى أولها * * * كذلك يجب أن يكون قد تحقق بالفضيلة الفكرية أيضا * * * وهى التى تحدث للفيلسوف بالتجارب وهداومة التفكير فى الأشياء الجزئية * * * وأيضا لابد وأن يكون قد تحقق كذلك بالفضائل العملية التى منها معرفة قود الجيوش وتدبير الاقتصاد وغير ذلك * يضاف الى هذه الفضائل الثلاث فضيلة أخرى رابعة هى الفضيلة الخلقية *

هذه الفضائل الأربع : (الفضيلة النظرية الخاصة بتحصيل العلوم النظرية السابق ذكرها * والفضيلة الفكرية الخاصة بمعرفة الأمور الجزئية المبنية على التجارب * لأن الفضيلة النظرية تتعلق بالعلوم النظرية وهذه لا تكون الا كلية * والفضيلة التى تتعلق بالصناعات العملية : وتسمى الفضيلة العملية : وبواسطتها تتم الممارسة العقلية لأمر الواقع من سياسية واجتماعية واقتصادية * والفضيلة الخلقية التى بواسطتها يتم للفيلسوف اقتناء الأخلاق الجميلة بحيث تكون ملكة له * أى صفة ملازمة له على الدوام) *

نقول هذه الفضائل الأربع اذا تحققت فى الفيلسوف الى جانب بعض الصفات الفطرية مثل أن يكون تام الأعضاء + جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له + جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه — جيد الفطنة أى ذكيا ، بحيث اذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل — حسن العبارة بحيث يمكنه التعبير عن كل ما يريد به عبارة تامة واضحة — محبا للتعليم والاستفادة -- غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح — محبا للصدق وأهله — كبير النفس محبا للكرامة — محبا للعدل وأهله (٥) ...

ان مثل هذا الشخص الذى تحققت فيه هذه الخصال ... وتحقق بالفضائل الأربع السابق ذكرها ، علاوة على كونه قد حصل له العقل المستفاد السابق ذكره ...

مثل هذا الشخص يصبح كامل العقل ويصير متصلا بالعقل الفعال الذى فى فلك القمر ... أو لنقل صار بحيث يصلح لأن يحل فيه العقل الفعال + بمعنى أن يحصل له علوم العقل الفعال مباشرة ويكون حينئذ فيلسوفا متصلا بالعقل الفعال ... يتلقى منه سائر العلوم والمعارف دون جهد أو اكتساب ... ويكون بذلك سعيدا جدا ... وهذا نادرا ما يحدث لانسان ...

هذا النوع من الاتصال : من الواضح أنه اتصال عقلى بواسطة الفيلسوف ... لكن هناك نوع آخر من الاتصال يتم بواسطة القوة المتخيلة التى تكون قد وصلت لدى انسان الى أقصى درجة لها من الكمال ... وهذا الانسان الذى تحققت فيه القوة المتخيلة هذه على أرقى درجاتها يكون هو الآخر قادرا على الاتصال بالعقل الفعال الذى يقيم فى فلك القمر ... ويتلقى منه المعلومات ... لكن لا بنفسها أو على حقيقتها بل على شكل أمثال واستعارات وتشبيهات ... وهذا النوع هو ما يحدث للأنبياء ... وهو يكون فى اليقظة وفى المنام ...

(٥) الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة — ص ١٥٥

وَبِرؤية الملك (جبريل عليه السلام) وسماع صوته • أو سماع
صوته فقط ••• وواضح أن هذا النوع من الاتصال يكون — أو هو
الذى يكون للأنبياء •

واذن فلا اتصال بالعقل الفعال عند الفارابى له وسيلتان :

الأولى : عن طريق العقل ••• وذلك للفيلسوف •
والثانية : عن طريق المتخيلة القوية جدا • وتلك تكون للنبي •••
وفى الحالتين لابد من أن يتلقى صاحب الاتصال المعلومات من العقل
الفعال مباشرة • ولكن عند الفيلسوف تكون الحقائق العلمية هى
بنفسها التى يتلقاها الفيلسوف لكن عند النبي لا تكون هى بنفسها
بل بما يماثلها أو بما يحاكيها أو يشبهها • والنتيجة فى كلتا
الحالتين حصول السعادة لصاحب الاتصال • الى جانب حصول العلوم
والمعارف ••• على النحو الذى شرحنا •

وبذلك يكون الفارابى قد وصل فى هذه النقطة الى الحصول
على الفيلسوف الكامل ••• والنبي ••• وكلاهما سعيد لاتصاله بالعقل
الفعال وتلقيه المعلومات عنه •

بقى بعد هذا أن يعمل كل منهما على تحصيل السعادة لغيره من
الناس وهنا تكلم الفارابى عن الجانب الاجتماعى والسياسى فى
فلسفته فما هو هذا الجانب ؟

١٢ — الجانب الاجتماعى والسياسى فى فلسفة الفارابى :

يستهل الفارابى كلامه هنا ببيان أن الانسان مفطور على حب
الاجتماع مع غيره • لماذا ؟ يقول : لكى يحصل له أفضل كمالاته
والفارابى فى هذه النقطة يفتقر عن ابن طفيل الذى جاء بعده فى
الاندلس (ت ٥٧١ هـ - ١١٨٥ م) وكتب فلسفته وجعل من قصة (حتى
ان يقظان) موضوعا يعرض فيه آراءه على صورة قصة فلسفية •••
وانتهى فيها الى أن السعادة تحصل للانسان اذا كان منفردا •••

ومثل ذلك ما قاله أيضا ابن باحة الذي جاء بعد الفارابي، وكان يعيش مثل ابن طفيل في المغرب الإسلامي ... أي ما بين أسبانيا ودولة المغرب ... وقال ابن باحة أن سعادة الإنسان تحصل من توحده وتفردته في الإخلاق والأعمال وجعل ذلك ضمن قصة فلسفية ضمنها هو الآخر فلسفته وأطلق عليها اسم (تدبير المتوحد) ...

الفارابي لم يصنع صنيع هذين الرجلين الفيلسوفين + وإنما اعتبر الاجتماع متأصلا في فطرة الإنسان لأنه محتاج إليه سواء في أمور معيشه ، أو في أن يبلغ أفضل كمالاته ... وهو السعادة (٦) .

ولكن اجتماع الإنسان مع غيره يأخذ صوراً كثيرة من الاجتماعات بعضها كامل وبعضها الآخر ناقص + أما الكامل فهو مثل اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة (أهل الحى يقصد) واجتماع أهل السكة أو النشارع واجتماع أهل المنزل وهو أصغر الاجتماعات كلها .

أما الاجتماعات الكاملة : فمنها العظمى والوسطى والصغرى .

والعظمى مثل اجتماع أهل المعمورة من الأرض + وكان الفارابي قد أخذ هذه الفكرة من الإسلام الذي ينادى بالأخوة البشرية وبالدولة العالمية كما يفهم ذلك من قوله تعالى : (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير) (٧) .

والوسطى مثل اجتماع أمة في جزء من المعمورة من الأرض .
والصغرى مثل اجتماع أهل المدينة ... وهذا النوع الأخير هو

(٦) الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة : الفصل ٢٦ ، ص ٩٦
من طبعة بيروت ١٩٥٩م السابق الإشارة إليهما .
(٧) سورة الحجرات - آية ١٣

الذى كان موجودا فى اليونان أيام فلاسفتها العظام سقراط وأفلاطون وأرسطوا • وكان يسمى دولة المدينة (City state) • وكان أفلاطون قد كتب محاوره (الجمهورية) لتكون تصويرا للمدينة الفاضلة على النحو الذى أراده ••• وسنعود الى هذا الموضوع مرة أخرى فيما بعد •

الفارابى خصص بحثه فى أفضل الاجتماعات على النحو الذى أراده وجعله (المدينة الفاضلة) ••• على اعتبار أن (الخير الأفضل والكمال الأقصى ، انما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها) (١٨) •

وهو يشترط لحصول السعادة فى هذه المدينة أو حتى فى الأمة أو فى أهم الأرض كلها اذا كانوا أمة واحدة أن يتعاون الجميع باختيارهم وارادتهم على تحصيل الأشياء التى بها يتحقق لهم السعادة •

لكن لماذا هذا الشرط ؟ يجيب الفارابى أن ذلك لازم ، لما أن المدينة تشبه جسم الانسان أو الحيوان الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تهيم حياته ، وعلى حفظها عليه •••

وهنا عقد مقارنة بين الأعضاء التى فى جسم الكائن الحي ••• وأعضاء المدينة قائلا ان جسم الحيوان كما أن أعضائه تتفاوت فى الوظائف ومنها أعضاء رئيسية على غيرها وأعضاء مرؤسة • ومنها عضو هو رئيس على غيره ، وليس مرؤسا أبدا من غيره مثل القلب • فكذاك أعضاء المدينة يجب أن يتفاوتوا ويتفاضلوا ويكون لكل عضو فيها ما يستحقه من الرتبة التى يستحقها حسب ما تؤهله فطرته •• وعلمه •• أى تكون المراتب والمناصب فى المدينة موزعة طبقا لشئئين الفطرة

(٨) الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٩٧ من الطبعة المشار إليها سابقا •

والاستعداد الشخصي ... والملكات الارادية التي يحصلها الانسان مثل العلوم والصناعات وما اليها^(٩) .

وهذا الترتيب لأعضاء المدينة أمر يقوم به رئيس المدينة اذ هو يوجد أو يحصل أولا ... ثم ينشئ بنفسه مدينته الفاضلة على النحو الذي رسمه الفارابي ... في كلامه السابق . والتالى ..

١٣ - رئيس المدينة الفاضلة :

رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي : يشبه السبب الأول (أى الله تعالى) فى رئاسته لساتر الكائنات من ناحية أن السبب الأول هو الموجود الذى ليس فوقه رئيس - كذلك رئيس المدينة هو الانسان الكامل الذى لا يرؤسه انسان آخر لعلمه وفضله وكماله وتحقيقه بالفضائل والشرائط السابق ذكرها فى الانسان الذى اتصل بالعقل الفعّل على النحو الذى سبق شرحه .

ومعنى هذا أن رئيس المدينة الفاضلة هو الفيلسوف : النبى فى وقت واحد معا . بهذا قال الفارابي . لأنه قال فى رئيس المدينة الفاضلة : (... ويكون ذلك الانسان ، انسانا لا يكون يرؤسه انسان أصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل . وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، على ذلك الوجه الذى قلنا ...)^(١٠) والوجه الذى قاله هو ما سبق شرحه فى نظرية الاتصال ... وهو الذى قلنا أنه (أى الاتصال يتم بوسيلتين هما : الاتصال عن طريق العقل ويكون للفيلسوف الكامل . والاتصال عن طريق المتخيلة ويكون للنبى .

(٩) الفارابي - آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ٩٨ من الطبعة المشار اليها قبل .

وبذلك يكون أول شرائط الرئيس أن يتّوّن متصلا بالعقل الفعّال ليتحقّق له بهذا الاتصال السعادة * ومن ثمّ يعمل على تحقيقها في المدينة * * * لأنّ هذا أول واجب لرئيس المدينة * * * وهو تحقيق السعادة * * * وهنا يختلف الفارابي عن أفلاطون الذي قال أن رئيس المدينة المفاضلة عنده يعمل على تحقيق العدالة * *

والفارابي في تبرّحه لصفات رئيس المدينة المفاضلة عنده كان صريحا في كونه (فيلسوفاً / نبيا) وفي ذلك يقول : (* * *) إذا حصل ذلك (إشارة إلى الكمال) في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثمّ في قوته المتخيلة * كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه فيكون الله عزّ وجلّ يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى * إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل ثمّ إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلّقًا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيّدون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الآلهى * * * فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا * وهو الامام وهو الرئيس الأول للمدينة المفاضلة * وهو رئيس الأمة المفاضلة * ورئيس المعمورة من الأرض كلها (* * *) (١١) *

وعند هذه النقطة نحب أن نتوقف قليلا لنبرز شيئا هاما جدا ، غفل عنه سائر من كتبوا عن رئاسة المدينة المفاضلة عند الفارابي * * * اذّ أنهم ظنّوا أن هذه الرئاسة تكون للفيلسوف / النبي فقط * * * وليس هناك صور أخرى غيرها عند الفارابي *

ونحن بعد أن قمنا ببحث هذا الموضوع في بحث خاص قدمناه

(١٠) الفارابي — آراء أهل المدينة — ٢٧ ص ١٠٢ من الطبعة المشار إليها قبل *

(١١) آراء أهل المدينة — الطبعة المشار إليها قبل — ص ١٠٤ / ١٠٥

لكلية الآداب جامعة القاهرة ... ولم ينشر بعد ... توصلنا فيه إلى هذه الصورة التي عرفها الناس لرئاسة المدينة الفاضلة هي الرئاسة الأولى - أعني الرئيس الأول للمدينة الفاضلة عند انشائها في أول مرة ... لكن هناك صور أخرى للرئاسة التي تأتي بعد ذلك ؛ وهذه الصور هي :

٢ - صورة الرئيس الفيلسوف الكامل ذي القدرة على الاتصال بالعقل الفعال • (أى وليس نبيا) :

● وهذه الصورة - والتي قبلها أى التي فيها يكون الرئيس فيلسوف واصلا ونبيا في آن واحد - هما حالتان مثاليتان جدا • لدد خفف الفارابي بعض الشرائط الارادية - ووضع شرائط ارادية جديدة (علاوة على الشرائط المفترية الواجب توافرها فيمن يكون رئيسا) وبذلك نشأت حالة جديدة هي :

٣ - الثالثة : هي حالة الرئيس لكن ليس متصلا بالعقل الفعال • وهو خليفة الرئيس الأول الذي يتولى استنباط الأحكام من الأسس والنواميس التي وضعها الرئيس الأول (فيلسوفا متصلا - نبيا - أو فيلسوفا متصلا فقط ، دون أن يكون نبيا) •

٤ - الحالة الرابعة : هي حالة ما اذا توافرت هذه الشرائط في أكثر من واحد أعني في جماعة أعني أن كل الشرائط توافرت في أكثر من واحد • عندئذ يكونون جميعا هم الحكم • وهي حالة لم يرد لها ذكر إلا في كتبه السياسة المدنية فقط • وهي حالة جديدة فعلا توضح لنا مدى خصوصية فكر الفارابي •

٥ - الحالة الخامسة : هي ما اذا توافرت الشرائط موزعة على أشخاص بمعنى أن يكون كل شخص حائزا على شرط واحد فقط ... عندئذ يكونون جميعا حكاما معا •

● هذه باختصار صور رئاسة المدينة الفاضلة عند الفارابي

ففي شذائها المثاني • لأن هنالك صورا أخرى أقل منها مثالية •• لها شرائط
أخرى سيواء بالنسبة للرئيس الأول أو لمن يخلفه •• تضرب صفحا
في ذكرها •• لكنها مذكورة باستقصاء تام في بحثنا النشار إليه
(الفارابي و غلبته السياسية ص ٢٤٣ - ٢٨١) •

• هذه صورة المدينة الفاضلة وآحوال رئيسها عند الفارابي ••
بقي أن نتكلم عن المدن الغير فاضلة •• عنده •



١٤ - المدن الغير فاضلة عند الفارابي :

المدن المضادة للفاضلة عند الفارابي أربع وهي :

- ١ - المدينة الجاهلة (وأحيانا يطلق عليها الجاهلية) •
- ٢ - المدينة الفاسقة •
- ٣ - المدينة المتبدلة •
- ٤ - المدينة الضالة (١٢) •

ثم هناك أيضا أفراد من الناس يصادون المدينة الفاضلة وليسوا
مدينة بأكملها ولذلك يسميهم الفارابي (نوابت المدن) ويعنى بهم
« الجرمون » أو قطاع الطرق وهو يصفهم بأنهم ليسوا مدينين
بل طبائعهم تشبه البهائم الوحشة •• وبعضهم مثل السباع ••
فلذلك يوجد منهم من يأوى البرارى متفرقين أو مجتمعين ••
ومنهم من يأوى قُرب المدن ويكون في أطرافها •• (١٣) •

(١٢) هذه الأصناف من المدن ذكرها الفارابي في (السياسات
المدنية) وفي آراء أهل المدينة الفاضلة باستثناء المدينة المتبدلة • فلم
تذكر في السياسات ••

(١٣) آراء أهل المدينة - ص ١٠٩ ، والسياسات المدنية ص ٥٧ ،
طبعة جيدر آباد الديكن الأولى •

وأسسنا تقسيم هذه الأصناف عند الفارابي يرجع إلى شيئين
جوهريين لابد من توافرها في المدينة الفاضلة وهما : العلم بالسعادة
والعمل على تحقيقها • وهذا العلم وهذا العمل هما من واجبات
رئيس المدينة ومسئوليته •

إذ هو الذي يعرف السعادة • ويعرف الطريق إليها • وعليه أن
يعرف الناس سكان مدينته بها وبوسائل الحصول عليها • ولنا كل
الناس في المدينة ينقسمون عادة إلى عامة وخاصة • وكان لكل طائفة
وسيلة مناسبة في تعليمها السعادة والوسيلة إليها • وشرح ذلك
شرحاً سهلاً لا داعي للدخول فيه هنا •••

وخلاصة الأمرين هما : العلم بالدين وبالفلسفة معا إذ أن
موضوعاتهما متفقة ••• والعمل بأحكامها •• والموضوعات هي : العلم
بالله تعالى وصفاته •• وبالثواني •• وبالعقل الفعال •• وبكيفية صدور
الثواني عن الله تعالى وبكيفية وجود باقي أجزاء العالم الأخرى : من
أجرام سماوية ومن أجسام ومواد عالم ما دون ذلك القمر ••• بما
فيه الإنسان ••• ثم العمل بالفضائل التي دعى إليها الدين بما هي
ذلك الطاعات والعبادات والأخلاق ••• وتأدية الفرائض التي حث عليها
واجبتنا المنهيات التي نهى عنها ••• وهي نفس الموضوعات التي
تدخل في مجال الفلسفة وبواسطة العلم بهذه الأشياء والعمل بها
لجميع أهل المدينة يتحقق لهم السعادة ••• كما تحققت لرئيس المدينة
الفاضلة •••

والناس في العلم والعمل بهذه الأشياء يشتركون في ضرورة
الإيمان والعلم بها والعمل ••• كذلك ••• كما أنهم يختلفون في أشياء
أخرى تخص كل واحد منهم من علم وعمل ••• غير هذه الأشياء •••
وتتوزع طبقاً لذلك مراتبهم ووظائفهم في المدينة •••
هنا نصل إلى النقطة الفاصلة بين المدينة الفاضلة وغيرها من المدن

الأخرى وهى المقياس الذى قاس به القازابى أمر هذه المدن ولماذا لا تكون فاضلة . هذا المقياس هو : العلم والعمل بالفضائل والعلوم الموصلة للسعادة أى العلم بالله . وبالثوانى . وبالعقل الفعال . وبالصدور . وبسائر المبادئ التى يتكون منها العالم . وبسائر الفضائل الأربع السابى ذكرها والعمل بما يحقق هذا العلم حتى تحصل السعادة

فالأساس فى التقسيم هو هذا : العلم بالسعادة والعمل بأسبابها وهذان الأمران يتطلبان ضرورة أن تكون المدينة الفاضلة مدينة عامة — عاملة هى مدينة العلم والعمل

والعلم المطلوب هو الدين والعمل هو العلم به وبما يدعو إليه من شرائع وعقائد وبلغة الفلسفة هو : المبادئ القصوى الست التى ذكرها

والعمل : هو التحقق بالفضائل الأربع التى ذكرها أيضا ومنها الصناعات التى تنفع فى الدنيا فأنها مطلوبة دينيا وفلسفيا ١ — المدينة التى لا تتعلم السعادة وبالتالى لم تعمل بما يحققها هى المدينة الجاهلة وهذه ذكر لها صورا ستا : سنفصلها فيما بعد

٢ — والمدينة التى عرف أهلها السعادة ولكن لم يعملوا لها هى المدينة الفاسقة

٣ — والمدينة التى عرفت آراء وأفعال المدينة الفاضلة فى القديم غير أنها بدلتها وأدخلت فيها آراء وأفعال غيرها حتى استحال إلى شيء آخر هى المدينة المتبدلة

٤ — والمدينة التى قام رئيسها بتعليم الناس السعادة والسبيل

اليها ... بطريقة غير صحيحة ، حيث أوهمهم أنه يوحى اليه دون أن يكون كذلك مستعملا الخداع والغش في ذلك .. هي المدينة الضالة .. الصورة التي تكون عليها المدينة الجاهلة هي :

١ - مدينة ضرورية : يهتم أهلها بالخصول على ضرورات الحياة ...

٢ - مدينة بدالة : يطلب أهلها الثروة لذاتها وهي تشبه مدينة التجار ... لأنهم هم الذين يبادلون السلع بالنقود .

٣ - مدينة الخسة والشقوة : وهم الذين يطلبون اللذة المحسوسة دون سواها (أى الجنس) .

٤ - مدينة الكرامة : وهم يعملون للمجد والعظمة وتحقيق الكرامة بالقول والعمل ... تحصيلاً للشهرة .

٥ - مدينة التغلب : هم يحبون السيطرة والغزو .. والقتال .. (يشبه ذلك الاستعمار في عصرنا) .

٦ - مدينة نذالة : يجمع أصلها الثروة ، ولا ينفقون منها شيئاً . (هي تشبه المدينة البدالة ، لكنها لا تنفق شيئاً) .

ثم قال : وقد تجمع هذه الصور دفعة واحدة في مدينة واحدة فتكون في المدينة الجماعية ...

هذه هي صور المدن الغير فاضلة عند الفارابي ... وقبلها ذكرنا المدينة الفاضلة عنده ... فما هو موقفه من قضية خلود النفس في الآخرة وبعث الأجساد ؟ هذا ما سنوضحه الآن .

١٥ - موقف الفارابي من خلود النفس وبعث الأجساد :

أولا : موقفه من خلود النفس :

الفارابي لا يعترف بخلود النفس الا لثلاث أصناف من النفوس فقط هم :

١ - نفوس أهل المدينة الفاضلة : لأنهم علموا السعادة ... وعملوا لها ... ومن نتائج ذلك أن ... نفوسهم تطهر وتزكو ... وتصبح برئية عن المادة ... فخلد ... في النعيم ...

٢ - نفوس أهل المدينة الفاسقة : هؤلاء لما كانوا قد عرفوا السعادة فهذه المعرفة اكتسبتهم الآراء الفاضلة ، وخلصت أنفسهم من المادة . لكن بما أنهم لم يعموا أعمال السعادة ... فقد اكتسبت أنفسهم بسبب ذلك أفعالا رديئة ... فتكون هذه النفوس خالدة في شقاء وعذاب ... بسبب ذلك ... لأن معرفتهم السعادة والآراء الفاضلة يكون سببا في خاودهم ... وعلمهم السيئ في الدينيا ب يكون سببا لشقاؤهم في الآخرة . فهم مخلدون في العذاب .

٣ - أهل المدينة الجاهلة : يحلون إلى التراب ولا تخاد نفوسهم ...

٤ - رئيس المدينة المبدلة : ورئيس المدينة الضالة يخلدون في الشقاء ... وبقي أهل المدينتين يحلون إلى تراب ...

ثانيا : موقف الفارابي من بحث الأجساد ...

يقول الفارابي بأن البعث يكون للنفوس ... وليس للأجسام ... يعلمها بأن أفعال السعادة (كلما زادت وتكررت وواظب عليها الإنسيان ، صيرت النفس التي شأنها أن تسعد أقوى وأفضل إلى أن تصبح من حد الكمال إلى أن تستغنى عن المادة فتحصل للبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة . ولا إذا بقيت احتاجت إلى مادة . فإذا حصلت هفارقة للمادة غير متجسسية ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام ... وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم ... (١٤) .

(١٤) - الفارابي - آراء أهل المدينة ، الطبعة المشار إليها قبل -

ص ١١٢ - ١١٣ .

ومعنى هذا أن الفارابى يرى أن الجسم يبطأ بالموت ولا حاجة
اليه فى استحقاق النعيم لأهل السعادة . ولا فى استحقاق العذاب
لأهل الشقاء . . . لأنه يرى أن النعيم أو العذاب يكونان أفضل
بكثير . . . بالنسبة لأهل السعادة . والشقاء يكون أشد وأقوى
روحيا لأهل الشقاء . . . فلا حاجة للجسد اذن . . .

ويضيف الى ذلك كلاما آخر هو اتصال النفوس بعضها ببعض
فى الآخرة . . . كل نفس تصب ما يشبهها من نفوس . . .
بالنفوس السعيدة تتصل وتتداخل مع بعضها . . . فتزداد لذاتها . . .
وكذلك النفوس الشقية تتصل وتتداخل ببعضها فتزداد شقاء . . .
وهذا رأى جد غريب . . .

١٦ - تعليق علم على فلسفة الفارابى :

هذه هى جملة وخصائص فلسفة الفارابى عرضنا لها فى
ايجاز . . . لأن بسطها يحتاج الى أضعاف هذه الصفحات . . .
بل يحتاج الى كتب . . . وبقي علينا الآن أن نعرض فى اختصار أيضا
للمآخذ التى أخذت عليها ، أحببنا أن نؤخرها الى هذا المكان حتى
لا ينقطع تسلسل عرض الأفكار . فما هى هذه المآخذ أو أوجه
النقد التى وجهت الى هذه الفلسفة ؟

أولا : فيما يتعلق بنظرية الفيض أو الصدور :

كلام الفارابى يعتمد فى هذه النظرية على مبدأ ينحو هنا جدا
وأوهن من خيط العنكبوت : وهو قوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا
واحد . بذلك قال متابعا لأفلوطين . . . إن العالم الكثير الذى
نشاهد لا يمكن أن يكون صادرا عن الله مباشرة بل لابد فى ذلك من
وسائط هى العقول التى ذكرها . . .

ولكن لم يقيم البرهان على صحة هذا المبدأ . وبهذا هو أساس

التهجوم الذي هاجمه به كل من الغزالي والامام الرازي هنا ... أين
الغزاهان على أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ... لا برهان ...
وتان هذا كافيًا لمسقوط ما ترتب على هذا المبدأ من قول بـإسـمـلـية
من الحقول ..

* * *

ثانيا : كيف يصدر عن العقل عقل آخر بمجرد تفكيره في العقل
الذي فوقه ... وكيف يصدر عنه نفس وفلك ... بمجرد تفكيره
في ذاته ؟

وأيضا ان قوله بأن الأول () ويقصد به الله تعالى) يلزم عنه
لذاته الفيض ، ألا يشعر ذلك بالايجاب أي أن يكون الله مجبوراً
على هذا الفيض ما دام الفيض يلزمه عنه لذاته ... وبذلك تنتهي
ارادته لوجود ما يصدر عنه . وفي هذا ما فيه من شناعة فضلا عن
مصادمته لنصوص الدين الصريحة في ثبوت الارادة لله تعالى ...
ولماذا لا يكون القول بالخلق هو الأصح ... ؟ ان الذي اضطر
الفارابي الى القول بالصدور بدل الخلق هو أخذه بفكرة أخرى يونانية
أيضا هي أن اليونان لم يكونوا يعرفون أبدا فكرة الخلق من العدم
Ex nihilo هذه الفكرة لا تروق لهم . لكن لماذا لا تروق لنسب
نحن المسلمين ؟ ... ان كان اليونان لم يعرفوا ذلك . فكان الأولى
بنا أن نعرض ما عندنا ... ونشرحه لهم لا أن نأخذ بكلامهم قضيتهم
مسلمة دون نقد أو مطالبة بالدليل .

نقطة أخرى ترتبط بالقول بالفيض أو الصدور هي أنه يلزم عنها
القول بقديم العالم . لأن هذا الفيض يصدر عن ذات الله تعالى
صدورا طبيعيا ... بمعنى ان طبيعته يلزم عنها ذلك ... واذن فالصدور
أو الفيض قديم ... فبالقول قديمة وما صدر عنها قديم ...
فالعالم قديم .

هذه نتيجة لا مخرج عنها . وقد كان الغزالي على حق حين

حكم بكفر الفلاسفة في هذه النقطة () ويقصد بهم الفارابي وابن سينا بالذات ...) وليس هناك من رد يمكن الدفاع به عن هذه النتيجة ... حتى مع محاولة ابن سينا فيها بعد تفسير القدم بأنه منه ما هو ذاتي ومنه ما هو بالزمان . وأن القديم بالذات هو الله تعالى والعالم قديم معه لكن ليس بالزمان وهذا يختلف عن الأول وهذا لا يعارض الدين فيما يقول ابن سينا ... على نحو ما سيأتي عند بسطها لفلسفته .

نقول ان هذا الدفاع وان قيل به هنا دفاعا عن الفارابي غير هوى ... واذن فقول الغزالي صحيح .

نقطة أخرى وهي أن القول بالصدور ترتب عليه شناعة أخرى وهي انتفاء علم الله تعالى بالجزئيات ... وهذا مخالف للشرع أي لقواعد الدين الاسلامي المقررة من احاطة علم الله تعالى بالجزئيات ، احاطة شاملة : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا يابس الا في كتاب مبين) (١٥) .

صحيح ان الفارابي يصرح بأن علم الله لا يعزب عنه شيء عن طريق عامه بالقوانين الكلية التي يندرج فيها ما تتضمنه من أفراد ... وصحيح أيضا أن الفارابي صرح مرات خارج نظرية الفيض بشمول علم الله لكل شيء ، كليا كان أو جزئيا ...

وذلك على نحو ما نجده في رسالته المسماة بـ (الفصوص) من نحو قوله (معنى : علمه الأول لذاته لا ينقسم — وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته — وما تسقط من ورقة الا يعلمها — من هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا ،

(١٥) سورة الأنعام — آية ٥٩ .

الى يوم القيامة... (١٦) ونحو ذلك من نصوص أخرى نجدها مبنوثة في رسائله الأخرى الا أن ذلك شيء لا يعنى عنه فتىلا في لزوم ما يلزم عن نظرية الفيض من عدم علم الله تعالى بالجزئيات علما مباشرا بل عن طريق الكليات... وهذا لعمري شيء يقلل من قيمة العلم المباشر بالجزئيات... كيف وهو يصرح (أى الله تعالى) بتناول علمه المباشر بالجزئيات... دون حاجة لوساطة الكليات (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير !)

ثم يتصل بهذه النقطة أيضا : أن الفارابي وجد بين صفات الله تعالى وجعلها تقول في النهاية الى صفة واحدة هي العلم... فليعلم الله تعالى بذاته يتضمن علمه بالعالم... وحينئذ يوجد العالم بدون تخلف... فمجرد العلم يكفي في الوجود والقدرة والادارة وتؤولان الى العلم... وفي ذلك دمج للصفات بعضها في بعض فضلا عن القول بقديم العالم أيضا... لأن العلم قديم... فالمعلوم قديم وما دام وجود العلم كاف في وجود المعلوم... فيكون وجود المعلوم قديما... وهذا سبق أن عرفنا مخالفته للإسلام الذي يصرح بالضياع والحدوث للعالم.

فالقول برجوع الصفات الى صفة العلم... شيء مخالف للشرع أيضا... ثم لماذا وقفت العقول في تسلسلها عند العدد الذي ذكره الفارابي وهو عشرة أو أحد عشر؟ هذا سؤال وجهه إليه الامام الرازي... وربما يجاب عن ذلك بأن الفارابي كان يعطل وجود الأجرام السماوية... وهي عنده تسعة حسب معلومات عصره... فوقف التسلسل عند هذا الحد... (١٧)

(١٦) الفارابي - الفصوص - طبعة حيدر آباد الدكن - الأولى ص ٤

(١٧) هذا وللامام الرازي اعتراضات كثيرة هنا منها : كيف

==

١٧ - تنتقل بعد ذلك الى التعليق على كلام الفارابى فى النبوة :

كلام الفارابى هنا جريح فى أن النبوة دون مرتبة الفيلسوف ... لأن الفيلسوف يطلم بواسطة عقله على الحقائق التى للأشياء بذاتها . وأما النبى فيطلم بواسطة مخيلته على محاكيات الأشياء ... وفوق بين العقل وبين المتخيلة اذ الأول لا شك أنه أقوى . كما أن هناك فرقا بين رؤية الأشياء نفسها ورؤية أمثلتها أو محاكياتها ... هذا أولا ...

ثانيا : ان كلام الفارابى توجه عليه هنا أنه يقول بأن النبوة مكتسبة وليست منحة من الله تعالى يعطيها لمن يصطفيا من عباده كما صرح بذلك فى قوله تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته) ...

والفارابى حقيقة لم يصرح بأن النبوة مكتسبة . لكن هذا القول يلزم مذهبه لأنه فى شرحه فى نظرية العقل . وأن المخيلة متى كانت قوية جدا أمكنها الاتصال بالعقل الفعال ... النخ ... يفيد أن النبوة مادامت مرتبطة بقوة المتخيلة ... فهى اذن أمر ميسور لمن كانت مخيلته قوية ...

وهكذا لزمته هذه التهمة أيضا ...

ولكن يمكن الدفاع عنه هنا بأنه صرح بأن قوة المتخيلة أمر ليس سهلا كما يتوهم ، بل هو فطرة يفر الله تعالى عليها بعض الناس الذين يريد أن يجعل منهم أنبياء ... هذا وجه فى الدفاع عن

يقول فلاسفة الإسلام ان حركات الكواكب المشتركة صدر عنها المادة المشتركة . واختلاف هذه الحركات هو السبب فى تحول هذه المادة المشتركة الى العناصر الأربعة ... الرازى يقول ان هذا أمر غير معقول ... وله اعتراضات أخرى ضرب صفحا عنها هنا ... (انظر المباحث المشرقية للرازى - الجزء الثالث طبعة طهران) ...

الفارابى فى شرحه للمتخيلة وأن قوتها تجعل صاحبها نبيا لاتصاله بالعقل الفعال عن طريقها ... الخ . انما كان يريد أن يثبت أن النبوة أمر ممكن وليس مستحيلا كما هو معتقد أناس كانوا موجودين فى عصره ... وحينئذ يكون همه الأول هذا البيان لامكانها عقلا ... ولم يكن ذهنه متوجها أبدا الى القول بانها مكتسبة ..

وهو دفاع ربما يفيد ... لكن اذا تمسكنا بلزوم مذهبه القول باكتساب النبوة صار هذا الدفاع واهيا ...

ننتقل بعد هذا الى التعليق على رأى الفارابى فى خلود النفس ، ونهى عن حشر الأجساد : ان صريح كلام الفارابى . وكما قدمنا . تقسيمة للنفس الى ما منها ما هو خالد والى ما منها ما يفنى هذا الكلام منه مصادم لآراء المفكرين قبله وبعده . لأن وحدة النفس أمر مسلم به عندهم فى أما أن تنفى بفناء البدن ... أو تبقى بعد فنائته ... ومن أهل السنة من قال بفنائها بفناء البدن ثم يبعثها الله تعالى مرة أخرى يوم القيامة . بناء على ما ارتآه هذا البعض من أن النفوس مادية ... وأنها تشبه سريان الماء فى العروق ... لكن هذا البعض من أهل السنة لم يقل بهذا التقسيم الذى ذهب اليه الفارابى .

وكأنه يريد الجمع فى هذا بين ما قاله أرسطو من فناء النفوس . وما قاله أفلاطون من بقائها بعد الموت ...

لكن فى النهاية لا يكون الا جامعا فى رأيه بين موقفين فى شىء واحد لا يقبل القسمة لأن النفس طبيعتها المفروضة واحدة لبساطتها ، فى أما أن تنفى مع البدن أو تبقى بعد البدن ... لكن الفارابى فى شرحه لما جعل نفوس أهل المدينة الفاضلة خالدة لأنها صارت نقية بالعقيدة وبالأعمال فتجردت عن المادة ... وكذلك نفوس أهل المدينة الجاهلة ... الخ ما قدمنا ... فرأيه يمكن تبريره من وجهة نظره هو .

لكن تمشياً مع القول بوحدة النفس يبدو رأيه هذا غريباً .
الأمر الذى جعل ابن طفيل يشنع عليه هنا ...

أما عن موقفه من حشر الأجساد : فهو صريح بأنه ينكر ذلك .
وفى ذلك مخالفة للشرع الذى يصرح بأن الجزاء يوم القيامة يكون
للإنسان كله : بدنا وروحاً ... ولا داعى لا يراد النصوص الكثيرة
فى هذا ...

وبذلك يصدق على الفارابى حكم الغزالى بأنه كفر فى هذه النقطة
لإنكاره شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة ... كما كفره فى إنكاره
علم الله بالجزئيات ... وفى قوله يقدم العالم ... وهى أشياء
تلتزم الفارابى ...

لكل ما يخفف عنه هذا الاتهام هو أنه تناول ... وليس منكراً
من أول الأمر ... فهل هذا الدفاع يفيد هنا ... ؟ نرجو ذلك ...

وبهذا ينتهى بناء القول فى فلسفة الفارابى .



الفصل الثالث

ابن سينا : الشيخ الرئيس
وفلسفته

١ - ابن سينا : ولد ٣٧٠ هـ = ٩٨٠ م
وتوفي ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م

● مقدمة :

ابن سينا هو ثالث فلاسفة الاسلام ظهورا ، اذا قد تستبقت
الكندى فيلسوف العرب والفارابي المعلم الثاني ، وجاء هو ليكون
الشيخ الرئيس وهو لقب يشير الى رئاسته في العلم الفلسفي
بالمذات ، علاوة على رئاسته في شئون السياسة ... اذا كان وزيرا
مرتين ، على ما سيأتي ذكره بعد قليل ، ورغم كونه قد استفاد
من الفارابي عن طريق كتبه ، الا أنه قد تفوق عليه في الشهرة ...
فقط لأنه كان رجلا دنيا وفلسفة ... ملأت كتبه الفلسفية والطبية
الدنيا كلها التي أقبل عليها بكل ثقله ... وكان يدعو الله أن يرزقه
عمرا عريضا فذلك أفضل من عمر طويل لا انتاج فيه ... وقد أجاب
الله له دعاءه فيما نحسب ويحسب هو ، وابن سينا الى جانب كونه
مسلم وشيعيا اثني عشريا كان حفيا بالفكر اليوناني أيضا ، فهو
يعتبر من هذه الناحية من الفلاسفة الآخذين بمذهب امامي الفلسفة
اليونانية وهما افلاطون وارسطو ... فقد تأثر بالأول في بعض نواحي
فلسفته خاصة في قوله بهبوط النفس من أعلى ... وبجانب التصوف
منه ومن افلوطين ... وأما ارسطو فتعتبر فلسفة ابن سينا في

معظمها شرحا لجوانب كثيرة فى فلسفته كما وجدها عند الفارابى وفى كتب ارسطو نفسها .. وشرحه .

وابن سينا الى جانب هذه المتابعة لفلاسفة اليونان لم يكن تابعا لهم فى كل ما قالوه .. بل ناقدا .. الأخطاء التى وجدها ... عندهم ... أو عند شراحهم كما صرح بذلك هو فى كتابه () ونطق (المشرقيين) فهو من هذه الناحية فيلسوف معتد برأيه له نظرات ثاقبة فى الكون والحياة . وقد نال حظه من المجد والشهرة فى حياته وبعد ممته ... لدرجة أن صارت سيرته مختلطة بالأساطير .. فهو مرة ساحر مشعوذ ومرة طبيب معالج ومرة فيلسوف حكيم وما ذلك الا أثر من آثار شهرته واعجاب الناس به وهذا فى الواقع يسلفنا الى الكلام عن سيرته :

٢ - سيرته

تجمع كافة المصادر التى ترجمت له على أنه : أبو على الحسين ابن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا . وقد ترجم هو لنفسه ثم أكمل الترجمة تلميذه أبو عبيد الحوزجاني ومن بعده الترجمة وتلك التكملة يمكننا أن نشير الى النقاط الآتية فى حياته :

ولد ٣٧٥هـ وتوفى ٤٢٨هـ وأن أباه كان رجلا من أهل بلخ وانتقل منها الى (بخارى) فى أيام نوح بن منصور السامانى . واشتغل بالتصرف وتولى العمل فى أثناء أيامه . بقرية يقال لها (خرميثن) من ضياع (بخارى) وهى من أمهات القرى ، وبقرية قرية يقال لها أفشنة تزوج منها وأنجب أباه على هذا . وأخا آخر له . ثم انتقل الوالد بعد ذلك الى بخارى وأحضر معلم القرآن ومعلم الأدب لإيفه . أبى على . . . وما أن أكمل العشر من العمر حتى أتى على القرآن الكريم كله ، وعلى كثير من الأدب . وأن ذلك كان عجيبا فى عصره . . . وأن أباه كان قد أجاب داعى المصريين ويعد من الاسماعيلية .

وقد تعلم الفلسفة على يد (أبى عبد الله النافلى) الذى كان يزور
والدم وهم فى بخارى ... كذلك قرأ عليه كتاب (ايساغوجى) أى
المجلد لمقولات أرسطو ... وهو من عمل فورفوروريوس الصورى أحد
شراح المنطق الأرسطى . كذلك قرأ عليه بعض كتاب (اقليدس) فى
الهندسة . وبعض كتاب (المحسنى) فى الفلك ... وأما باقى هذه
الكتب فقد قرأها بنفسه ...

ثم تعلم الطب ... فى أقل مدة ... لدرجة أن فضلاء الطب
قرؤا عليه علم الطب وصار هو يطيّب المرضى ... وكل ذلك وسببه
لم يزد على ست عشر سنة وهكذا ظهر نبوغ ابن سينا منذ حداثة
سنه ...

والذى يهمنا بعد ذلك هو الجانب الفلسفى ...

بعد شيوع شهرته فى الطب واتصل بمنصور بن نوح السامانى
وكتب له دواء شفاه الله على أثره من مرض عضال أعيا الأطباء ...
فكافاه الأمير بأن أذن له بالدخول الى مكتبة ضخمة عنده ... فقرأ منها
ابن سينا ما شاء حتى أتى على معظم ما بها من كتب وبعدها
بدأ عهد التأليف ... وكانت سنة اذ ذاك لم تتجاوز الواحد والعشرين
عاماً ...

ومن طرائف ما يذكره هو عن نفسه أنه كان يمر ذات يوم يسوق
المزاقين (أى باعة الكتب) فنادى عليه أحد الدالين كى يشتري
كتاباً . نه بثلاثة دراهم ... وبعد تردد استراه منه ابن سينا وهو
متبرم ... وإذا به كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد
الطبيعة لأرسطو ... الذى كان ابن سينا قد قرأه قبل ذلك أربعين
مرة ولم يفهم منه شيئاً ... ولكنه بعد ما عاد الى منزله أسرع
بقراءته . فانفتح عليه فى الحال ما كان صعباً عليه فى هذا الكتاب
وبعد وفاة والده تنقلت به الأسفار ... من بلد الى بلد ومن مدينة
الى أخرى ... فنزل طوسى التى ولد بها الغزالى فيما بعد ... ونزل

(جرجان) وتعرف بها على أبى محمد الشيرازى الذى خصص له دارا. كما تعرف عليه بها أبو عبيد الله الجورجاني الذى تلهذ له وصار ملازما له طيلة حياته وهو الذى أكمل لنا ترجمة الشيخ ... وذكر مؤلفاته ومجالاته ... وما مر به من محن ... ومن ذلك أنه نزل (هذان) بدعوة من أميرها حيث عينه كبيرا لموزرائه .. وهو الأمير شمس الدولة . ولكن العسكر ثاروا عليه بدعوى تأخر رواتبهم ... لكن شمس الدولة تدخل لديهم وأخرجه من السجن ، وجعله وزيرا للمرة الثانية .

وبعد وفاة هذا الأمير .. رفض ابن سينا أن يستمر فى الوزارة مع ابن الأمير وهو (تاج الملك) ... فسجنه لكنه هرب منه الى اصفهان وبها ألف معظم كتبه ثم انتقل منها الى همدان وبها توفي وله من العمر ٥٨ عاما .. حيث كان يدعو الله تعالى أن يرزقه حياة عريضة لتكون أوسع لآماله ... وأمتع من حياة طويلة لا انتاج فيها ولا شهرة ... وكذلك كان . فقد عاش ابن سينا ... فى بؤس من العيش والنعيم عكس ما كان سلفه الفارابى الذى رضى من سيف الدولة بأربعة دراهم فقط فى اليوم ... على نحو ما تقدم ذكره ...

واتن سينا يعد من أشهر الفلاسفة فى الإسلام لا سيما فى المشرق الإسلامى . كما يعد ابن رشد من أشهرهم فى المغرب الإسلامى ... بل وفى الغرب المسيحى بالذات ... وذلك لما توفر عليه من التأليف فى الفلسفة والتعليق على مسائلها ... فكان أن أخرج لنا . وسوعته الكبرى فى الفلسفة وأعنى به كتابه (الشفاء) الذى وصل إلينا وطبع عدة مرات ... وأخرها طبعة محققة حديثا أخرجها نوعية من المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية ...

وهذا ما يسامنا الى الكلام عن كتبه أى مصنفاته :



٣ - مصنفات ابن سينا

تبلغ مصنفات ابن سينا نحو من مائتين وخمسين مصنفًا ما بين كتاب ورسالة صغيرة وتعايق ... وقد أفرد له المحدثون كتابًا خاصًا جمعوا فيه أسماء كل هذه المصنفات مع الاشارة الى أماكن وجودها ... ان كانت موجودة والى ما طبع منها وأماكن طبعه ... والى ما لا يزال مخطوطا ومكان وجوده ... وقام بهذا العمل الكبير بعض المتخصصين في فلسفة هذا الرجل ... وذلك بتكليف من الادارة الثقافية التابعة للجامعة العربية ... فكان أن أخرج لنا كتابا هو (مؤلفات ابن سينا) ليرجع اليه من شاء معرفة هذه المصنفات^(١) ... ونحن بالطبع لن نأتي على ذكر أسماء هذه المصنفات بل سنكتفي بالاشارة الى أشهرها فقط ... ومن ذلك :

١ - كتاب الشفاء :

وهو في الفلسفة وهو بمثابة دائرة معارف فلسفية صغيرة يهمنها منه القسم بالالهيات ... أما باقى الأقسام فهي تشمل المنطق والطبيعات والرياضيات ... والكتاب كله يقع في ثمانية عشر مجلدات مطبوعا الآن .

وموضوع الانهيات منه يشغل جزءين يحتويان على عشر مقالات والمقالة بمثابة باب ... في داخله فصول ... وأهم ما جاء : في موضوع الانهيات هو بالطبع ما يتعلق بالكلام على وجود الله تعالى وصفاته وكيفية وجود العالم عنه تعالى ... وابن سينا يذهب في هذا مذهب الإقائين بالصدور أو الفيض ... ثم تكلم أيضا عن الميعاد (أى اليمث) والنوآت — والنسيانية ... والامام والخليفة ...

(١) راجع : مؤلفات ابن سينا للإب جورج قنوتى
القاهرة ١٩٥٠م

٢ - كتاب (النجاة) :

وهو مختصر لكتاب الشفاء السابق ذكره وهو يحتوى على ثلاثة أقسام فقط هي : المنطق والطبيعة والالهيات • أى لم يذكر فيه القسم الخاص بالرياضيات • وهو يردد فيه ما سبق أن ذكره فى الشفاء لكن باختصار •• وهو مطبوع •••

٣ - كتاب (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات)

هذه الرسائل التسع هى من مؤلفات ابن سينا لكن جمعها معا فى كتاب واحد ••• هو عمل من قام بنشرها معا هكذا مجموعة ••• وأهم هذه الرسائل التسع : الرسالة الخاصة بـ (الحدود) لأنه فيها يعرف كثيرا من المصطلحات الفلسفية مثل الماهية والصورة والهبولى والعنصر ، وبعض مفاهيم المنطق كالحدد والرسم ••• الى غير ذلك من مفاهيم فى علم الطبيعة والنفس •

وكذلك رسالة (فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم) وهى من الرسائل الهامة اذ فيها يتكلم عن كيفية الوحي وعن وظيفة النبوة •• وكل ذلك على مقتضى الفلسفة ، كما ذكر بعض الألفاظ الدينية وحالها فلسفيا مثل المسكاة والصراط والثواب والعقاب •••

ومن رسائل ابن سينا التى نشرت خارج كتاب تسع رسائل هذا نذكر : (رسالة فى سر القدر) شرح فيها (المعاد) ما هو والعناية والثواب والعقاب •

(رسالة أيضا رسالة تسمى (العرشية) فيها يركز ابن سينا خلاصة آرائه فى اثبات واجب الوجود ، وصفاته ، وصدور العالم عنه ، والعناية والقدر ، والثواب والعقاب ، ودخول الشر فى العالم • وله أيضا (رسالة فى السعادة) تكلم فيها عن الهيج المعشر لاثبات لانفس الانسانية وتجردها • وعدم قبولها للفساد •• وحدوثها من

عالم الأمر • كما نتكلم فيها أيضاً عن الأجرام العلوية ونفوسها وعن
أحوال النفس بعد الموت من السعادة والشقاء •

وله أيضاً (رسالة أضحية في أمر المعاد) : وفيها نتكلم عن
رأيه في حشر الأجساد وهو هنا يتكلم عن رأيه الخاص وهو أنه يؤمن
بحشر الأرواح فقط دون الأجساد ••• ويقول أن طريق إثبات المعاد
الجسماني إنما هو المشرع فقط • ولكن الأدلة التي ذكرها يقول أنها
تؤيد المعاد الروحاني لا الجسماني • ولذلك يجب — حسب رأيه —
تأويل الأدلة الشرعية الواردة بالمعاد الجسماني كي تكون متمشية مع
المعاد الروحاني فقط •••

وهو هنا يصرح بهذه الآراء لأول مرة • أما في كتبه ورسائله الأخرى
فقد كان يقول بحشر الأجساد مع الأرواح لأنه ألفها للعامة وليس
للخاصة • ولذلك أوصى بأن لا يقرأ كتبه الخاصة إلا من كان أهلاً لها
دون العامة حتى لا يثبوس عقله ••• بإطلاعه على حقائق ليس مؤهلاً
لها • والامام الغزالي لما عارضه في قوله هذا ••• كان يستند
على ما ورد في هذه الرسالة ••• وسنبين آراء ابن سينا والرد
عليها في موضع آخر من هذا الكتاب •••

هذه هي أهم كتب ورسائل ابن سينا الفلسفية ••• أما كتبه
الأخرى الغير فلسفية فأعظمها بالطبع هو كتابه المسقى (القانون)
وهو في الطب •

وهذا الكتاب كان مشهوراً جداً جداً في العصور الوسطى
كلها لدى المسلمين والنصارى على حد سواء ••• ويكفي أنه ترجم
الى اللاتينية لغة العلم والحضارة في أوروبا في ذلك الوقت • وبعد
ظهور الطباعة في أوروبا طبع خمس عشر مرة باللاتينية ومرة واحدة
بالعبرية خلال ثلاثين سنة فقط • وذلك منذ عام ١٤٧٠ الى عام ١٥٠٠م •
وقد قسمة الى خمسة أقسام كل قسم عبارة عن كتاب ••• هي :

الكتاب الأول : في الأمور الكلية في علم الطب .

الكتاب الثاني : في الأدوية المفردة .

الكتاب الثالث : في الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان
عضواً عضواً من الفرق (الرأسى) الى القدم . ظاهرها وباطنها .

الكتاب الرابع : في الأمراض الجزئية التي اذا وقعت لم تختص
بعضو ، وفي الزينة .

الكتاب الخامس : في تركيب الأدوية والأقربازين .

ومن الملاحظ هنا أن ابن سينا جمع في كتابه هذا بين الطب
والأدوية وكأنه كان طبيباً . وفي الوقت نفسه صيدلياً بلغة
عصرنا نحن الآن .

وهو قد جمع في كتابه هذا ما قرأه عن الطب اليوناني لدى
أبقراط وجالينوس . الى جانب ما قام بتجربته هو شخصياً مثل وضعه
للجوف (البلورى) وصفاً دقيقاً . ووصفه لالتهاب الأغشية السحائية
ووصفه الدقيق لليرقان وأسبابه . واكتشافه علاج الأنيميا الحاد
أنيميا العظام ، الذي يعتبر اليوم آخر أنواع العلاج الحديثة لمرض
الأنيميا . الى غير ذلك من الاكتشافات . . . فليرجع اليها من
شاء . . . في هذا الكتاب . . . حسبنا هذا بياناً لأهم مصنفات
ابن سينا . . . فلننتقل الآن الى الكلام عن فلسفته . . .



٥ - فلسفة ابن سينا

أولاً : تعريف الفلسفة عنده :

يذهب ابن سينا في تعريف الفلسفة مذهب القدماء الذين تقدموا
قبله من أمثال أرسطو . . . والكندي والفارابي . . . وله في تعريفها

جملة تعريفات بعضها يذهب فيه الى تعريفها جملة وبوجه عام وذلك كما
فى قوله :

« الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان لتحصيل ما عليه
الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله ،
لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
الموجود . وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة
الانسانية » .

واضح من هذا التعريف أنه مجمل لأنه لم يبين فيه طريق
تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، ولا ما الذى يجب على
الانسان فعله مما ينبغى حتى تشرف بذلك نفسه وتستكمل . .
وتستعد للسعادة القصوى . . .

لكن الشيء الجدير بالملاحظة هنا هو اشارته الى الآخرة والسعادة
فيها بهذا شيء طبعاً أخذ من الاسلام وليس من فلاسفة اليونان الذين
سيروا آرائهم فى موضوعات الفلسفة الأخرى على نحو ما سيأتى . . .

وهناك تعريف ، بل تعريفات أخرى له غير هذا التعريف المجمل
يذهب فيها الى تعريف الحكمة ما هى عن طريق القسمة . . . أعني
تقسيمها الى علوم نظرية وأخرى عملية ثم الكلام عن كل . ومجموع
ذلك . . . هو الفلسفة أو الحكمة . فلنلق نظرة اذن على تقسيم
الفلسفة عنده .



٦ - أقسام الحكمة عند ابن سينا

من الأمور ذات البال ما نجده لدى الشيخ الرئيس ابن سينا من
تعدد وجهات النظر فى الموضوع الواحد ، تبعاً لمقتضيات الأحوال

عده ، فمثلاً نجد له في تقسيم الفلسفة نهجين أو تقسيمين : تقسيم بحسب المذهب المشهور • وآخر بحسب المذهب المستور • ونحو ذلك ما نجده عند كلامه على (المعاد) أى البعث يوم القيامة ••• وهل يكون للأجساد ••• أم هو الأرواح فقط ••• فقد وجدنا له في هذه المسألة الخطيرة رأيين أو مذهبين : مذهب يجري فيه على نهج المعتقدات الإسلامية الشائعة من أن الحشر هو للأرواح والأجساد معاً ونهج آخر يخص به نفسه ومن هم على شاكلته ولا يصرح به العامة أو للجماهير منهم ، وفيه يذهب الى أن الحشر يكون للأرواح فقط •••

والسرفى هذه الازدواجية في النظر يرجع الى شيء أساسى في فلسفته وهو أنه ينظر دائماً الى أن الناس ينقسمون الى صنفين : بحسب طبائعهم وقدرتهم على الفهم ••• ودرجة استيعابهم للحقائق المجردة ••• أو تمسكهم بالمحسوس • ومن ثم ضاروا طائفتين : عامة وخاصة ••• ولكل كلام يناسبه ومنهج في التعليم يختص به •••

فلننظر إذن الى مسلكه ازاء هذا الموضوع فى كل كتبه التى تعرض فيها لذكره ••• وهى أكثر من كتاب فقد أشار اليه فى كل من (الشفاء والنجاة) ومنطق المشركين بل ورصد له رسالة خاصة به وفقاً عليه هى (الرسالة الخامسة فى أقسام العلوم العقلية) وهى تعتبر (خامسة) بالنظر الى ترتيبها ضمن مجموعة الرسائل التى نشرت له تحت عنوان : (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات) •••

والملاحظ أن تقسيمه للعلوم يخضع فى خطوطه العامة لنفس الخط العام الذى سار عليه فلاسفة آخرون تقدموا عليه يونانيون : واسلاميون فهو تقسيم يرجع أساساً الى أرسطو كما سبق القول • لم يلبث أن أخذت به مدارس أخرى عملت فيها عملها من إضافة وحذف ••• مثل الرواقية ثم انتقل هذا التقسيم الى المغرب ••• حتى وجدناه عند الفارابى ومن قبله الكندى • وهنا عند ابن سينا ثم عند ابن ملكا ••

والفخر الرازي ، وسائر من سبقهم أو جاء بعدهم ... حيث تجد الخط العام ، والفكرة العامة لديهم جميعا واحدة وهى : تقسيم العلوم الى قندين ، رئيسيين : علوم نظرية وأخرى علمية . والنظرية تضم بين جوانبها ثلاثة علوم رئيسية هى : الطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأولى ، أو الفلسفة الالوية ... التى تعرف باسم الميتافيزيقا .

أما القسم الثانى وهو العلوم العملية فتتمثل فى ثلاثة علوم أساسية كذلك هى : علم الأخلاق . وعلم تدبير المنزل . وعلم السياسة .

هذا هو الخط العام الذى أتبعه ابن سينا فى كتبه التى تعرضت لهذا الموضوع . لكن هذا التقسيم قد خالفه قليلا فى (منطق المشرقيين) إذ قد جعل فروع القسم النظرى أربعة بدلا من ثلاثة . وكذلك فعل بالنسبة لفروع القسم العلمى . إذ جعلها أربعة هى الأخرى بدلا من ثلاثة . فأضاف للفروع الثلاثة فى القسم النظرى علما رابعا أسماه : (العلم الكلى) وهو يعنى به العلم الذى يبحث فى المعانى الكلية مثل الوحدة والكثرة والكلى والجزئى والسلة والمعلول .

كذلك أضاف عليها رابعا الى القسم العلمى أسماه : (الصناعة) . والشارعة وما ينبغى أن تكون عليه . وهى من عند الله تعالى . ويقصد بها النبوة .

ومن ثم كان هذا التقسيم جديرا بأن يطلق عليه (التقسيم لعلوم الحكمة تحت المستور) (١) .

والفرق بين العلوم التى تدخل تحت قسم الحكمة النظرية وتلك التى تدخل تحت قسم الحكمة العملية هو أن الأولى يتقصد بها : (الأمور التى لنا أن نعلمها فقط وليس لنا أن نعمل بها) . والثانية يقصد بها : (الأمور

١ - أنظر : منطق المشرقيين ... ص ٥ - ٨ وأيضاً : فتح الله خليف : المدخل الى الفلسفة ص ٢٩

التي نعلمها ونعمل بها) . وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن علوم الحكمة العملية التي هي الأخلاق والاقتصاد والسياسة إنما تعرف مبادئها من جهة الشريعة الإلهية ، وكذلك حدودها تستبين بها . ثم نتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر وذلك بإقامة البراهين على صحة هذه المبادئ .

وهو يقصد بذلك أن العلوم الداخلة في الحكمة العملية تأخذ مبادئها العامة من الشريعة الإلهية . . . ثم يأتي بعد ذلك عقول البشر وتطبقها على الجزئيات الواقعة في الحياة حسب مقتضياتها بعد أن تثبت البرهان على صحتها وذلك في مقابل أن الحكمة النظرية تأخذ من الأخرى من الفلسفة . وهذه المقابلة في الواقع تعتبر إشارة فريدة منه ولها طرافتها . . . لم نصادفها هكذا في كتاب آخر سوى (الرسالة الخامسة في أقسام العلوم العقلية) . وهي في الواقع إشارة تنسجم تماما مع ما يقوله الفلاسفة المسلمون سواء عند أو عند الفارابي من أن النبي يتلقى الوحي بالقوة العقلية التي تسمى العقل العملي . . . ووسيلته المخيلة . وأن الفيلسوف يحصل على الحكمة من قوته النظرية . وابن سينا هنا يكون باصاقتة الشريعة الإلهية قد خرج على التقسيم الأرسطي للعلوم في هذه النقطة .

وابن سينا هنا أيضا - وبناء على هذا الفهم - يكون قد بدأ في بذور بذور التوفيق بين الفلسفة والملة . . . من البداية ، أعنى من أساس فهمه لعن الحكمة وأقسامها .

واللاحظ في تقسيم العلوم عند ابن سينا أن علم المنطق قد جعله نازة مدخلا للعلوم ، وثارة أخرى قد جعله جزءا من علوم الفلاسفة . . . وهو في كلا الأمرين مصيب . إذ هو مدخل لكل علم من حيث النظر إلى أن أنيته كلية وعامة أي صورية تصلح لأن تستعمل في كل علم ، ولا تكون جزءا من العلم . فهو بهذه النظرة يعتبر مدخلا للعلوم .

ولكن إذا نظرنا اليه من حيث كونه علما عقليا خالصا وان قوانينه مأخوذة من العقل وهي من ثم مجردة *** فهو من هذه الحيثية يعتبر داخلا في العلوم الفلسفية ***

والفارابي قد سبقه الى شيء من هذا حيث فعل نفس الشيء تقريبا في كتابه (ر) فلسفة أرسططاليس وأجزاء فلسفته وهراتب أجزاءها من أولها الى آخرها () حيث عد المنطق جزءا من (ر) الصنائع الحكيمة () التي يقصد بها العلوم الفلسفية (١) .

والشيء نفسه قد فعله الفارابي أيضا في كتابه أو رسالته الموسومة باسم (ر) التتبيه على سبيل السعادة () حيث قسم الصنائع قسمين أو صنفين : صنف تحصيل الجميل ، وصف مقصوده تحصيل النافع ، وهو يدخل في الصنف الأول المنطق (٢) .

بهذا القدر نكتفي في الحديث عن معنى الفلسفة وتقسيم العلوم عند ابن سينا فلننظر بعد ذلك الى أجزاء فلسفته وسيفسر بسرعة على الجزء الخاص بالطبيعة لننتقل منه الى الجزء الخاص بالجانب الالهي *** . ما موضع العلم الطبيعي عنده ؟



٧ - العلم الطبيعي عند ابن سينا أو العالم عند ابن سينا

العلم الطبيعي عند ابن سينا هو أحد العلوم النظرية الداخلة ضمن دائرة المواد الفلسفية ، وموضوعه دراسة الأجسام وما لها من حركة وتغير ، وهو بذلك يتابع أرسطو - وقد سبقه الى ذلك الفارابي وبذلك يكون مجال دراسة هذا العلم هو الجسم المحسوس ، لا من

(١) الفارابي - فلسفة أرسطوطاليس *** تحقيق محسن مهدي

(ر) الدكتور (ط) بيروت ١٩٦١م ، ص ٧٦

(٢) الفارابي : التتبيه على سبيل السعادة ، ط ، حيدر آباد

دكن (الهند) ١٣٤٦هـ ، ص ٢٠

جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئييه : الهيولى والصورة • ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والله كون •

وهناك علاقة مشتركة بين انعلم الالهى والعلم الطبيعى • وهذا الموضوع يتخذ مبادئه من المادة والصورة والمركب منهما • وكذا يستخدم هذا الموضوع مبدئى القوة والفعل • والعلل الأربع التى هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية وهو يقرر أن الطبيعة تعمل أفعالها الغائية وهذه هى المبادئ العامة التى يستلخدمها فى دراسته للطبيعة •

أما تصوره للعالم : فهو يذهب فى ذلك الى أن العالم مكون من أجزاء : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما دون ذلك القمر : والأول يتكون من العناصر الأربعة وللعالم الأول تأثير كبير على العالم الثانى بحسب نظرية العقول والأفلاك التى سبق أن عرضنا لها عند الفارابى فلا نعيده هنا (٨) •

والجسم يتكون من العناصر الأربعة • • • بفضل القوى الكامنة فيها وبفضل ما يفيض عليها من القوى الفلكية • كالعواصف والرعد والبرق والزلازل • • • والأبخرة • • الخ • وهذا هو سبب تكون المعادن •

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب الى الاعتدال فيحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان • أولها النبات •

والحيوان : يحدث من تركيب عنصرى أقرب الى الاعتدال من المعادن والنبات بحيث يكون مزاجه مستعدا لقبول النفس الحيوانية • بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية •

(١) عاطف العراقى : (دكتور) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - القاهرة - دار المعارف - أماكن مختلفة •

والانسان : يتكون من قوى زائدة على الجسمية وعلى طبيعة المزاج وهذا هو النفس الانسانية ...
فما هي النفس الانسانية :

٨ - النفس عند ابن سينا

النفس هي كمال أول لجسم طبيعي آلى ... ينمو ويتغذى وهو نفس تعريف أرسطو للنفس في كتابه المسمى بـ (النفس De Anima)
وانما كانت كمالا من جهة أن بواسطتها يحصل الإدراك للحيوان والانسان .
وعنها أيضا تصدر أفعال كل منهما .

والمقصود بذلك أن الجسم الذى ينمو ويتغذى يشارك فيه الانسان والحيوان والنبات ... لكن النفس التى للانسان تشارك الآخرين بأن بها يتحقق أول كمالات الانسان وهو العقل الذى به يتميز عن الحيوان والنبات .

فوجود العقل فى الانسان هو أول صفة من صفات الكمال ... ولذلك كان تعريف النفس بأنهما (كمال أول) لأن العقل جزء منها .

أما الكمال الثانى : فهو فعل النفس ... بعد ذلك للأشياء التى تصدر عنها ... وهذه الكمالات الثانية أول مراتبها التغذى والنمو ... وذلك إشارة الى النيات أما الحيوان فله نفس أخرى تتجمل بتحرك بالارادة .

وتأتى نفس الانسان فوق نفس الحيوان فتريد عليه أنها تستطيع الاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى .

ولذلك كان تعريف النفس الذى للانسان عندما يأنها عبارة عن :

(٢) كمال أول لجسم طبيعي إلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار
الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (١١) .

وابن سينا يفسر الكمال تفسيراً خاصاً يختلف عن تفسير
أرسطو الذي جعل معناه أنه عبارة عن الصورة التي في المادة
فكمال الانسان عبارة عن صورته التي في المادة . والتي بها يفارق
الحيوان . وهذه الصورة هي النفس الخاصة به . والتي بدونها
كان الانسان مشبهاً للحيوان في الجسم والذهن والتغذية . الخ .
فلما اجعلت النفس لجسم الانسان صارت صورة له تميزه عن الحيوان
في الصورة . عند أرسطو لا تفارق المادة هكذا في كل شيء عبارة
عن مادة وصورة له هي شكله الذي به يتميز عن غيره . . .

لكن الأمر عند ابن سينا يختلف لأنه يعتبر النفس ليست
ملاصقة للمادة دائماً . . . بل هي مفارقة . وكونها كمالاً للجسم الذي
هي فيه لا يجعلها ملتصقة به . أو منطبعة فيه . بل هي مفارقة له . . .
وصلت اليه من خارج وأنها بذلك مستقلة عن البدن . ولها صفات
أخرى تميز بها عن البدن وأعظم صفاتها هو أنها : (جوهر عقلي) . . .
يمكن أن يوجد مفارقاً للبدن أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها . ومتى
فارقته انحل وفسد .

ومنى كذلك (جوهر روحاني) لأنها تدرك المعقولات ، وتدرك
الإنكيات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل
منهما ذاته . وكذلك هي تختلف عن الجسم والآلة . . . فإنه يضعف
باستمرار العمل . . . لكنها على عكس ذلك تماماً . إذ هي تقوى بمداومة
العمل وتصوب الأمور . فالنفس إذن ليست كالبدن بل هي جوهر
روحاني .

(١) الشفاء ، فن ٦٣ ، والنجاة ، فن ٥٨ : ٦٣ شفاء

فتن أين جاءت هذه النفس ؟ هنا نجد لابن سينا موقفين :
موقف وقول أنها توجد مع وجود البدن المستعد لقبولها بعد أن
تتكمّل أعضاؤه . * وموقف يقول فيه أنها كانت موجودة قبل وجود
بدنها . * * * فى عالم علوى ثم هبطت اليه بعد أن اكتمل الجسم المستعد
لقبولها والمخصص لها . * وذلك هو موقفه كما فى القصيدة العينية^(١) .

أما رأيه الأول فهو يتابع فيه المشائين ، الذين هم أتباع
أرسطو . * * * بينما هو يتابع أملاطون فى رأيه الثانى . *

القصيدة العينية بتمامها

هبطت اليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنح
مجنوبة عن كل مقلة عارف	وهى التى سمرت ولم تتبرقع
وصلت على كرم اليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت	ألقت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهدا بالحمى	ومنازلا بفراقها لم تمنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	فى ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضع

(١) القصيدة العينية يقول فى مطلعها : (شعر)

هبطت اليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنح
مجنوبة عن كل مقلة عارف	وهى التى سمرت ولم تتبرقع

..... القصيدة *

وهو يصف فيها النفس وكيف أنها نزلت من السماء الى الجسم *
ويصفها بأنه كالصمامة *

وسميت هذه القصيدة بالعينية لانتهاء كل بيت فيها بحرف
العين واليك القصيدة بتمامها * * *

تبكى اذا ذكرت ديارا بالحمى
وتظل ساجدة على الدمن^(١) التي
اذ عافها الشوك الكثيف آخذها
حتى اذا قرب المسير الى الحمى
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
وغدت مفارقة لكل مخلف
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق
ان كان ارسلها الاله لحكمة
فهبوطها ان كان ضربة لازب
وتعود عامة بكل خفية
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكانه برق تألق للحمى
ثم انطوى فكانه لم يلمح
(الكامل)

وقال في الشيب والحكمة والزهد :

أما أصبحت عن ليل التصابي وقد أصبحت عن ليل الشيباب
تنفّس في عذارك صبح شيب وعسّس ليله فكم التصابي
شبابك كان شيطاناً مريداً فرجّم^(٢) من مشيبك بالشباب
وأشهب من بزاة الدهر خوى^(٣) على غودي^(٤) فألمأ^(٥) بالغراب
غفاً رسم الشبّاب ورسم دار لهم عهدي بها مغني رباب
فذاك أبيض من قطرات دمعى وذاك اخضر من قطر السحاب

(١) جمع دمنة وهي آثار الدار ما يتركه الحي من الأقدار
بعد الرحيل *

(٢) رمى * (٣) أرسل جناحيه *

(٤) جانب الرأس مما يلي الاذن الي الامام *

(٥) ذهب به خفيه *

فذا ينحى اليك النفس نعيًا
كذا دنياك ترأب لانصداع
وعلق مشمئز النفس عنها
فلولاها لعجلت انسلخى
عرفت عقوقنا فسلوت عنها
بليت بعالم يعلو أذاه
وسيل للميسواب خلط قوم
أخالطهم ونفسي فى مكن
ولست بمن يلطخه خلط
إذا ما لحت الأبصار نالت
وذا لكم نشور للروابي
مغالطة وتبنى للخسراب
فأما عفتها إغريتها بي
عن الدنيا وإن كانت أهلى
بأشراك تعوق عن اضطراب
سوى^(١) صبرى ويسفل عن عتبي
وكم كان الصواب سوى الصواب
من العلياء عنهم فى حجاب
متى اغبرت أذن عن تراب
خيالا واشمازت عن لباب
(الوافر)

وقال أيضًا :

يا زرع ، نترك الأحداث والمقدم
كأنما رسمك السر الذى لهم
فصار عينك^(٢) كالآثر تتهم
عندى، ونؤيك صبرى الدارس الهدم

٩ - البراهين الدالة على وجود النفس

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها:

- (١) البرهان الطبيعى •
- (٢) البرهان السيكولوجى •
- (٣) برهان الاستمرار :
- (٤) برهان وحدة النفس •
- (٥) برهان الإنسان المعلق قى الفضاء أو برهان الرجل الطائر •

(١) العدل والمساوى •

(٢) أهل الدار •

انها تتذكر ما كان منها في الماضي ... عندئذ نقول ان ذات الانسان
ثبته وهي هي ... مهما مر الزمن عليها ... وتعني بذلك نفسه وانها
لا تتغير بغير الجسم ... مما يدل على انها غير الجسم وانها موجودة
(٤) برهان وحدة النفس :

على الرغم من ان للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية
وحركة الا انها تظل واحدة * لان هذه القوى لا بد لها من رباط غير
جسمي يجمع بينها وهو النفس كما ان الانسان حينما يتسير انى
نفسه على انها هي التي تفعل وتدرك فانه انما يتسير الى موجود
وراء البدن الى جوهر مغاير لجملة اجزاء البدن ... وهو المقصود
بقولنا (انا) فعلت ... انا كذا ... او انا فقط ...

(٥) برهان للرجل المعلق في الفضاء :

وهمزون هذا الدليل ان الانسان اذا غفل عن أعضاء جسمه
فانه لن يغفل عن ذاته أبدا ، فلو فرض أنه معلق في الفضاء لا يدرك أجزاء
جسمه ، فانه لا يغفل أبدا عن الشعور بوجود (انيته) أى نفسه -
وابن سينا كي يصل الى هذه النتيجة تراه يصور هذا الشخص المعلق في
الفضاء على أنه خلق في الفضاء دفعة واحدة ولهم يحس بوجود
أعضائه ... وافترض أن هذه الأعضاء وضعت وضعا يحول دون
تمسها أو تلا فيها ... وكل ذلك كي لا يتأثر صاحبها بوجودها ...
وأیضا يصور ابن سينا أن هذا الرجل الذي هذه صورته ترك
يهوى في فضاء لا هواء فيه ، أى في خلاء وكل ذلك حتى لا يكون
لدى هذا الانسان فكرة ما عن الجسم * ولو فرض أنه تخيل في هذه
اللحظة يدا أو رجلا ، فلا يظنها يده ولا رجله .
ولكن رغم هذه الشروط كلها يحس بذاته وأنه موجود ...
وما ذاك الا اثبات لنفسه وأنها شيء غير البدن (١) :

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ١١٩ - ١٢٠ ، الشفاء

ج ١ ، ص ٣٣٣

هذه البراهين التي ساقها ابن سينا لاثبات وجود النفس
وأنها شيء متميز عن البدن ليس فيها جديد الا البرهان الأخير وهو
برهان الرجل الباطل في الفضاء... وهو برهان يشهد له بالطرافة
والابتكار حقا * أما ما عداه من براهين فقد كان ابن سينا مسبوقا
بها... حيث أشار إليها غيره من الفلاسفة * فالبرهان الطبيعي
نجدده مثلا عند سقراط *

وبرهان وحدة النفس نجدده عند الفارابي * والبرهان السيكلوجي
وبرهان الاستمرار نجددهما لدى أرسطو (١) *



١٠ - قوى النفس :

ثبينا لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة،
رغم وجود قوى متعددة لها * وأنها تتكون هي الرابط أو المجمع لهذه
القوى ، وهذه القوى هي مثل التغذى والنمو والتولد والحركة...
والحركة وهذه القوى المدركة منها ما هو مدرك من خارج وهي
الحواس الخمس، المظاهرة ومنها ما هو مدرك من داخل وهي : الخيال
والمصورة والقوة بالمفكرة والقوة الوهمية والقوة الحافظة * والذاكرة *

وهذه قوة أو وظيفة هي النفس تسمى النفس الناطقة وهي
تخص الإنسان وحده وتريد على ما لدى غيره من نبات أو حيوان *
وهذه الناطقة منها ما هو عملي ومنها ما هو نظري * أو قوة عاملة * وأخرى
عاملة * والنظرية أي التي بها العلم تتدرج للدرجات وهي : عقل هيولاني
(أي منفعل أو مجرد استعداد) فإذا قفل صار عقلا بالملكة * ثم
بعد أن تقوى فيه المعقولات يصير عقلا بالفعل ثم بعد كثرة المعلومات

(١) محمد علي أبو ريان (الدكتور) : تاريخ الفكر الفلسفي
في الإسلام - الإسكندرية - دار المعرفة طبعة ١٩٨٣م ص ٢٥٠

والتجارب يصبح عقلا مستفاداً • وهذه الدرجات لا تحصل فى العقل
الا بواسطة اشراق نور يصل اليه من العقل الفعال • كما قال الفارابى
من قبل • وهناك عقل آخر يوجد فى بعض الأشخاص فقط لا فى كلهم
وهو العقل القدسى (١)

وهذا العقل اذ وجد فى شخص أمكنه أن يتصل بالعقل الفعال
وهنا تحصل المعلومات لهذا الشخص دون تعب ، ودون تعليم أو تعلم •
فيعرف كل شيء ••• ويسمى ذلك حدسا أيضا •••

ومعناه الادراك الفورى المباشر للمعلومات ••• دون واسطة شيء
انسانا أو شيء آخر ••• هو يشبه النور الذى يلقى فى القلب •••
وهذه المعلومات •••

وبواسطة هذا العقل تحدث النبوة ••• للأنبياء أو الالهام
للأولياء •• وهذه القوة القدسية • هي أعلى مراتب القوى الانسانية
على الإطلاق •

ولكن ابن سينا فى هذه النقطة قد أسرف فى تصوير الالهام
الذى يحدث للأولياء بواسطة هذه القوة القدسية ، اذا جعله فى
منزله اسمى من الوحي • وذلك يترتب عليه أن يكون الولي اسمى
من النبي ••• وهو قول يلزم أو يترتب على كلام ابن سينا فى
هذه النقطة •••

والسيروردي الصوفى المقتول : وصاحب نظرية الاشراق هو
الذى جاء بعد ذلك وقال صراحة بأن الولي أعلى درجة من النبي •
والولي عنده هو الصوفى التواصل والقطب العارف (٢) •

(١) العقائد : ابن سينا — ص ٣٣٨

(٢) محمد على أبو ريان — المصدر السابق — ص ٤٤٢

١١ - خلود النفس عند ابن سينا

يرى ابن سينا أن النفس وإن كانت تحدث مع البدن فانها لا تفسده بفساده ، اذ هو ليس علة لها • وكذلك فهي ذات روحانية بسيطة وغير مركبة • وهو بذلك يختلف عن أرسطو والفارابي أن أرسطو يرى فناء النفس بفناء البدن لأنها صورة له^(١) • وكذلك الفارابي فانه يقصر الخلود على النفوس السعيدة لتتعم بالجنة وعلى النفوس الشقية لتتعذب وتخلد في النار ••• أما ما عداهما قيموت ويفنى •

فابن سينا يرى خلود النفس : سواء كانت سعيدة أم شقية أم بعث الجسم معها ••• فذلك موضوع آخر يستحق أن نغرد له عنوانا مستقلا ونخصه بمزيد عناية • لأن الغزالي قد كفر ابن سينا والفارابي قياه في هذه المسألة ••• فما هو حقيقة رأى ابن سينا فيها ؟



١٢ - رأى ابن سينا في بعث الأجساد

المتصفح لكتب ابن سينا يرى له في هذه المسألة رأيين : رأى يوافق فيه الشرع وهو أن البدن يحشر يوم القيامة مع النفس لأنها خالدة عتده كما سبق القول • والشرع بما أنه يقول بأن الجزاء يوم القيامة يكون للجسم وروحه معا ••• فان ابن سينا في معظم كتبه لا يخرج عن هذا الرأي •

(١). هناك من شراح أرسطو من قال انه (رأى أرسطو) يقول بأن هناك جزءا في النفس اسمه ١. (العقل الفعال) هو للذي يخلد ••• وبذلك يكون العقل الفعال داخل الانسان حسب هذا التفسير • ولكن يوجد شارح آخر لأرسطو هو الاسكندر الافروديسي جعل العقل الفعال خارج الانسان كما هو رأى الفارابي •

ولكن توجد رسالة واحدة لها اسمها (رسالة أضحوية في أمر
المعاد) أى البعث ... صرح فيها بأن البعث يكون عبارة عن الجِزَاء
الذى تلقاه الروح يوم القيامة ... اذ هى فى الآخرة ستدخل فى
النعيم ان كانت سالحة • أو تدخل فى الجحيم ان كانت شقية • والجسم
لا يبعث وكانت حجته فى ذلك هى :

(١) ان حشر الأجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعذوم
وهذا، محال فذاك محال •

وقد رد الرازى على ذلك بأن الانسان ليس هو هذا الهيكل (أى
الجسم) بل هو شيء واحد باق من أول العمر الى آخره • وهو اما :

أجزاء لطيفة سارية فى هذا البدن :

باقية من أول العمر الى آخره وهى لأجل منفالقتها لهذه الأجسام
العنصرية نظرا اكونها حياة مضيئة شفافة ، فلا جرم كانت مصنوعة
من التبدل والتحلل •

وأما الانسان عبارة عن أجزاء مساوية لهذه الأجسام العنصرية
الا أن الفاعل المختر صانها عن التغير والانحلال بقدرتها • وجعلها
باقية دائمة • ثم عند الموت تنفصل عن الأجسام الفانية • وتبقى على
حالتها مدركة عالمة غامرة ، وتتخلص اما الى منازل السعداء أو الى
منازل الأسقياء •

ثم أنه تعالى يضم يوم القيامة الى هذه الأصلية التى هى الانسان
فى الحقيقة — الأجزاء الأخرى التى كانت فى الدنيا •

ويصل الثواب والعقاب اليها • وعلى هذا التقدير لا يبقى فى
المعاد الجسماني شبيهة ولا أشكال أصلا •
هذا على القول بأن الانسان جسم مخصوص سار فى هذا
البدن •

وأما على القول بأن الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار ... فالقول فيه هو نفس القول الذى سبق ...

(٢) الحجة الثانية التى أنكر بها الفلاسفة المعاد الجسماني هي :

إذا قتل انسان وأكله انسان آخر • فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الآكل فكيف يعاد المقتول ؟

والجواب هو : أن المعتبر فى الحشر والنشر هو إعادة الأجزاء الأصلية • لا إعادة الأجزاء الفضلة • والأجزاء الأصلية لك مكلّف فاضلة بالنسبة لغيره •

(٣) إذا أعاد الله تعالى بدن شخص ، فأما أن يعيد هذه الأجزاء التى كتبت موجودة وقت الموت ، أو يعيد جملة الأجزاء التى كانت أجزاء له فى جميع مدة الحياة • والأول يقتضى أن يعاد الأعمى والأقلمع والمجزوم • وذلك باطل باتفاق والثانى أيضا باطل لأن الإنسان إذا كان وقت اسلامه سمينا ثم كفر ، وصار هزلا ، فإذا حشر هذا الانسان سمنا وعذب لزم وصول العذاب الى تلك الأجزاء التى كانت موصوفة بالاستلام •

والجواب : أن إعادة هي — كما سبق القول — للأجزاء الأصلية للباقية من أول النهر الآخر •

(٤) اعترض الفلاسفة بأن الأنبياء انما أثبتوا المعاد الجسماني مع القول بالمعاد الروحاني وهو حق ... لأن أكثر النخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحاني • • فالأنبياء عليهم السلام ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم •

ثم ان من كان قوى العقل عرف أنه لا بد من تأويل هذه الظواهر والمتكلمون قد فعلوا هذا عندما أولوا الآيات التى وردت فى حق الله تعالى وثوهم التشبيه ... وكذلك المعاد لم لا يسلمون عليه التأويل ونحن قد فعلنا ذلك (هكذا يقرر ابن سينا) •

والجواب : ان التأويلات انما يحسار اليها لو كان الاحتمال قائما
ونلتنا علما من الثقل المتواتر المستفيض من دين محمد ﷺ انه كان
مؤثقا للمعاد الجسماني ... هكذا لكل منكر له - لا جرم لم يبق للتأويل
في هذا الباب مجال ...

وفى ذلك يقول الامام الرازي : (ان الجمع بين أنكار المعاد
الجسماني وبين الاقرار بأن القرآن حق ... متعذر ...)
أما بالنسبة لتأويل آيات التشبيه فقد كان ذلك لازما لوجود
أدلة التنزيه وهى من المحكمات .

* * *

١٣ - أدلة أخرى لإثبات البعث الجسماني

(١) هناك أدلة عقلية الى جانب الأدلة الشرعية تثبت هذا المعاد
وهذه الأدلة العقلية منها : العقل دل على أن سعادة الانسان هى
بمعرفة الله تعالى ومحبته . وأن سعادة الأجسام هى فى ادراك
المحسوسات . والجمع بين السعادتين فى هذه للحياة الدنيا غير
ممکن ، لأن الانسان مع استغراقه فى تجلّى أنوار عالم الغيب ،
لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية . ومع استغراقه
فى استيفاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يتلفت الى اللذات الروحانية .
والجمع بين هذين النوعين من اللذات الجسمية والروحانية .
يعد متعذرا فى هذا العالم ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة ، فاذا
فلوحت بالموت واستمدت من عالم القدس والظاهرة قويث وكملت .
فاذا أعيدت الى الأبدان مرة أخرى ، كانت قوية قادرة على الجمع
بين الأمرين . ولا شبهة فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من
مراتب السعادة (١) .

(١) عضد الدين الايجى - المواقف ج ٨ ، ص ٢٩٧ ، نقلا عن
عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المزن - طبعة سادسة القاهرة
١٩٧٨م ، ص ٢٧٦

(٢) دليل عقلى آخر : وهو أن الله تعالى خلق الخلق أما للراحة ، وأما للتعب . والألم أو لا للراحة ولا للتعب . وليس من الجائز أن يقال أنه خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن . وغير جائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم — لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصلا . فدل ذلك على أنه تعالى خلقهم للراحة .

وليس من المعقول أو ليس من الحكمة القاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات لأجل أن يعود اليه ذرة من اللذات . فلما ثبت أن الحيوان (يقصد الانسان) إنما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم ، وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم ، يحصل فيه المقصود وهو الدار الآخرة (١) .

(٣) دليل عقلى ثالث : هو أننا نرى فى الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه فى الدنيا ، والمعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا . فلن لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن . والعقاب الى المسيء . كانت هذه الحياة الدنيا عبثا . فاذا كان الله قد وعد بالثواب وتوعد بالعقاب ، فيجب القول بعود الناس فى الآخرة (بأجسامهم) ليحصل الوفاء بوعده ووعيده (١) .

ثانيا : الأدلة الشرعية : هى كثيرة فى القرآن والسنة فكتفى منها بالآتى :

قوله تعالى فى سورة يس : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه . . . » قال : من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فاذا أقم

(١) الرازى — المصدر السابق — نفس المكان .

منه توقدون * أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم؟! بلى! وهو الخلاق العليم.» الآيات من آخر السورة ومنها قوله تعالى: « ما خلقكم ولا بعثكم الا نفس واحدة » وقوله تعالى: « بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب — أ اذا متنا وكنا ترابا: ذلك رجح بعيد — قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ» (١) .

وغير ذلك آيات كثيرة تثبت النعيم المسمى فى الآخرة وكذلك العذاب وإن ذلك يكون للأجسام : وقرأ فى ذلك الآيات الواردة فى هذا فى سورة : (والذاريات ذروا) وسورة (الطور) وسورة الرحمن وسورة (الواقعة) وسورة (الانسان) وسورة (الغاشية) وكلها آيات صريحة فى الجزاء الذى يكون للجسم فى الآخرة ، ثوابا أو عقابا

وقول الرسول الكريم فى حديث قدسى : « اعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر» . حسبنا هذا بيانا لأدلة المثبتين للمعاد الروحاني والجسماني معنا

ومن هنا يثبت أدلة القائلين بالمعاد الجسماني فقط وهم فريق عريض من أهل السنة

١٤ - الفلسفة الالهية عند ابن سينا

١ - مدخل :

الفلسفة الالهية عند ابن سينا كما هى عند فلاسفة الاسلام عامة تمثل العنصر الأساسى ، والغاية القصوى من الفلسفة كلها .

(١) الآيات ٢ - ٤ من سورة ق .

والفلسفة الالهية كذلك كانت هي الموضوع الرئيسى الذى دار حوله الجدل بين مدارس المتكلمين المختلفة ، وثار حولها وبسبها مناقشات كثيرة واختلفت فيها الآراء ، اختلافا أدى الى ظهور الفرق الاسلامية الكلامية التى وصلت الى حوالى ثلاث وسبعين فرقة من مختلف المدارس الفكرية فى الاسلام .

والفلسفة الالهية هى كذلك أيضا المحور الرئيسى الذى التقت عنده وحوله المدارس الفكرية القديمة والحديثة فى الشرق والغرب على حد سواء . ما بين مؤيد ومعارض . أو ما بين مثبت لها وناف ، ما بين محب ومبغض ، ما بين مؤمن بها وكافر على حد سواء .

ونظرة سريعة الى مختلف المدارس الفكرية القديمة من لدن المدارس الاغريقية فى عصر ما قبل سقراط من طبيعيين وإيليين وفيثاغوريين ، وفى عهد سقراط ولدى تلميذه أفلاطون وتلميذه أرسطو . ومن بعدهم من مدارس عاشت فى اليونان أو فى الاسكندرية وغيرها . الكل سواء فى الاهتمام بالفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا .

ونزولا حتى العصور المتوسطة لدى أوغسطين ، وتوماس الأكوينى وسائر المدارس المسيحية والاسلامية فى تلك الفترة ، الكل قائم على دراسة الفلسفة ، والجانب الميتافيزيقى منها بالذات . بل ان الفلسفة الالهية كانت هى العصب الوحيد الذى كان يغذى الدراسات العقلية ابان العصور الوسطى كلها .

والأمر كذلك بالنسبة لعصر النهضة وما تلاه : فقد أصبحت دراسة الفلسفة الالهية أو الميتافيزيقا هى المحور الذى تدور حوله الدراسات العقلية كذلك .

فتش عن ذلك فى فلسفة كل من الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة . وغيرهم من

المدارس الفكرية الإسلامية • ولدى كل من ديكارت وكانط ، وأوجست كوفت ، وهيجل واسينوزا وما برانش وبرجسون ، وحتى وليام جيمس وكارل ماركس ، تأييد للفلسفة الالهية (الميتافيزيقا) أو دحضا لها •

ونريد الآن أن نقف على رأى فيلسوف كبير من فلاسفة الاسلام ظهر فى أوج نهج الثقافة الاسلامية وازدهارها. ونعنى به الشيخ الرئيس ابن سينا لنعرف آراءه فى هذا الموضوع الخطير :

ومن كلام ابن سينا فى هذا الموضوع فخرج بأنه يحتوى على مباحث وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقول الكونية (أى الملائكة) وحركات الأفلاك. وكيفية صدور ذلك عنه. وفروعه : كيفية الوحى .. والمعجزات وعلم المعاد والسعادة والشقاوة •

وسنقف عند بعض المسائل دون البعض. وأهم ما نقف عنده مسائل : اثبات وجود الله تعالى عنده وصفاته وموقفه من العلم الالهى - والعالم. أقديم عنده أم محلت ؟ - والبعث يوم القيامة :

وهل هو بالروح فقط • أم بالروح والجسد معا وقد تقدم بيان مذهبه فيه عند كلامنا على النفس •

١٥ - اثبات وجود الله تعالى

وهو واجب الوجود عند ابن سينا

أثبت ابن سينا وجود الله تعالى بطريقتين :

- (أ) طريقة تعتمد على النظر فى الوجود وتقسيمة الى وجود واجب • والى وجود ممكن • ويسمى ذلك أحسن الطرق وأشرفها •
- (ب) وطريقة النظر الى الخلق. والاستدلال من الخلق على وجود الخالق. وهى دون الطريقة الأولى •

الطريق الأول يسمى النازل . والطريق الثاني يسمى الطريق الصاعد
وكان الأول طريقاً نازلاً ، لأنه يشب وجود الله أولاً . ثم ينزل منه الى
وجود العالم والثاني : على العكس من ذلك .

أما بيان الطريق الأول - فهو : ابن ابن سينا يقسم الموجودات
إلى قسمين أساسيين هما : موجود اذا فرض غير موجود لزم منه محال
وهذا يسمى واجب الوجود . وهو الله تعالى . وموجود اذا فرض غير
موجود لم يلزم منه محال . وهذا هو حال الممكن أو الموجودات الأخرى
غير الله تعالى

يضاف الى ذلك قسم ثالث : يجمع بين الأمرين المذكورين . ويسميه
ابن سينا الممكن في ذاته الواجب بغيره وهو نفس الممكن بعد
وجوده اذ قبل وجوده يقال عنه (ممكن) فقط وبعد وجوده
بالفعل بواسطة الفاعل الذي أوجده صار واجب الوجود بغيره
بعد ان كان ممكن الوجود وممكن العلم في نفسه وابن رشد
لم يعجبه هذا التقسيم من ابن سينا وأنكر عليه قوله بهذا الممكن في
ذاته الواجب بغيره قائلًا له ان وجود القسمين الأولين كاف .

هذا هو الطريق الأول : وهو كما ترى مبنى على فهم وتحليل نفس
فكرة الوجود الواجب وأنه لا يمكن أن يعدم بحكم تعريفه وأنه واجب
. لأنه لو جاز عليه العدم لم يكن واجباً وهو نفس الفكرة
التي راودت ديكارت الفيلسوف الفرنسي - فيما بعد وأثبت منها
وجود الله تعالى

وأما الطريقة الثانية : عند ابن سينا : فهي طريقة النظر في المخلوقات
وأبها لا بد لها من خالق خلقها هو الله تعالى اذ لا يمكن أن
تستند في خلقها الى ممكن والممكن الى ممكن وهكذا
لأنها لو استمرت هكذا لما وجد شيء من المخلوقات وهذا باطل
والمشاهدة .

اذن لا بد من استناد الممكن الى واجب ... وهو الله تعالى ...

ويقول ابن سينا ان كلا الطريقين مشار اليه في قوله تعالى :
« سنرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم الحق ، أو لم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد » (١) .

يعلق ابن سينا على ذلك بقوله : ان الجزء الأول من الآية يشير
الى الطريق الثاني . والجزء الأخير من الآية يشير الى الطريق الأول ...

* * *

١٦ - صفات الله تعالى عند ابن سينا

ابن سينا تقوم فكرته عن الألوهية على أساس التوحيد والتنزيه
... فهو بعد أنه أثبت واجب الوجود وأنه موجود . أثبت أنه واحد
من كل وجه وأنه منزّه عن العلل ، وأنه لا سبب له بوجه من الوجوه ،
أثبت أيضاً أن صفاته غير زائدة على ذاته ، وأنها ترجع الى سلب وإضافة
ومركب منهما .

فالسلب مثل صفة القدم اذ معناها سلب العدم عنه تعالى
أولاً . وكذا نفي السببية عنه ونفي الأولوية ثانياً .

وكالواحد : فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا قولاً ،
ولا فعلاً ، أما الإضافة : فذلك مثل كونه تعالى خالقاً بارئاً مصوراً ،
وهكذا جميع صفات الأفعال .

ومثال للمركب من السلب والإضافة : المريد والقادر ... فاهما
مركبان من العلم والإضافة الى الخلق ...
هذا عن موقفه من الصفات التنزيهية ...

(١) - سورة فصلت آية : ٥٣

لكن ابن سينا له موقف آخر بالنسبة للصفات المسماة بالصفات
الثبوتية وهي : العلم والقدرة - والحياة ... والارادة والسمع والبصر
والكلام ... وهي المسماة عند المتكلمين بصفات المعاني السبع . لأنها
ثبتت معاني مع زائدة على ذاته .

ابن سينا يعترف بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفات لكنه يردّها
الى صفة العلم ... لأنه لا يعتبر هذه الصفات زائدة على الذات .
وهو بهذا يكون قريباً من المعتزلة ...

وبهذا القدر من شرح موقفه في الصفات نكتفي هنا ...

لكن بقى ان نقول : ان تفسيره لمعنى العلم هو ان الله تعالى : يعلم
ذاته وأنه مبدأ وجود كل موجود ... فهو بناء على هذا يعلم الموجودات
اذ وجودها هو سببه وهو مبدآه ... لكنه تعالى يعلم الجزئيات عن طريق
علمه بأسبابها وهي قوانينها العامة أو الكلية ... فهو لا يعلمها هي
مباشرة ... بل بواسطة وهي القوانين الكلية . ومن ثم كان موقفه هذا
محل مناقشة عند الغزالي الذي حكم بكفر ابن سينا والفلاسفة الذين
يشاركونه هذا الرأي ، لأن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات - كما هو
عند الغزالي وأهل السنة والمسلمين جميعاً عدا الفلاسفة كما ذكرنا .
وسنقف على رأى الغزالي وردّه عند كلامنا على آرائه فيما بعد .

* * *

١٧ - قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا

أولاً : ما هو العالم ؟ عند ابن سينا والمتكلمين : العالم هو ما سوى
الله تعالى . وعند ابن سينا ان العالم قديم وهو يعلل ذلك بقوله بأن هناك
أسباباً ترجع الى جانب الفاعل . وأسباباً أخرى ترجع الى جانب الفعل
ففى جانب الفاعل قال : ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع
صفاته وأحواله . ومعنى هذا انه الفاعل دائماً ... أى لا يجوز أن يكون

له تعالى حال معطل فيها عن الفعل ، كيف وهو الجواد دائما ووجوده يقتضى وجود فعل هو العالم . فالعالم موجود وجودا قديما ... لهذين السببين : الله فاعل دائما لأنه كامل تام العلم والقدرة وأيضا لأنه جواد دائما ... ولذا فالعالم من آثار وجوده وعلمه الدائمين ... فهو من ثم قديم ...

أما في جانب الفعل : فذلك معناه : إنه الله تعالى لو كان أوجد العالم بعد أن لم يكن موجودا لجاءت مشكلة وهي : ماذا حدث بالنسبة لذات الله تعالى ... التي كانت بدون فعل ... ثم فلت هل هناك مرجح جعلها ترجيح الوجود ... وجود العالم ... بعد أن لم يكن موجودا ... ؟ وما هو الداعي الى ذلك ... وهذا كله يفيد أن الله تعالى احتاج الى مرجح وهو تعالى منزّه عن ذلك ؟ فيظل ما أدى اليه وهو أنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا ... وبذلك ثبت تقيضه وهو أنه فعل العالم دائما ... فالعالم قديم ...

وابن سينا يتصور وجود العالم على نفس الصورة التي سبق أن وجدناها لدى الفارابي الآخذ بمذهب الأفلاطونية المحدثة . وهي صورة الفيض أو الصدور ... صدور عقل عن الله ... وهذا العقل يصدر عنه عقل آخر ومعه فلك ... لكن ابن سينا يجعل سلسلة الصدور عن العقول ذات ثلاث شعب بدلا من اثنين كما فعل الفارابي .

فالفارابي قال ان العقل الذى صدر أولا عن الله لما عقل الله تعالى مبدأ صدر عنه عقل هو الثانى ولما عقل نفسه صدر عنه فلك ... وهكذا باقى العقول .

جاء ابن سينا وقال :

إن العقل الذى صدر عن الله تعالى ومثله باقى العقول لها ثلاثة اعتبارات :

٢٠٩

(١٤ - الفكر الفلسفى)

- ١ - انه ممكن الوجود بذاته *
- ٢ - واجب الوجود بالأول *
- ٣ - يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة *
- فهو بعقله للأول يصدر عنه عقل تحته *
- وبعقله لذاته هو : يصدر عنه نفس *

وبطبيعة كونه ممكن الوجود * * يلزم عنه وجود جرم الفلك * * *
وباقى كلام ابن سينا هنا يشبه كلام الفارابى * *

واذن فالعالم يعتبر فعل الله بوسائط * * * هى العقول والأفلاك
وذلك فراراً من كون الله الواحد يصدر عنه أكثر من واحد * * * وكان
ابن سينا من الأخذين بهذا المبدأ عن الأفلاطونية المحدثة كما فعل ذلك
من قبل الفارابى ؟

ولكن هذا المبدأ (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) أثبت بطلانه
الامام الرازى قتي مناقشته لابن سينا * * * وأثبت تهافتة كذلك الامام
الغزالي * * * وحكم بكفره فى قوله بقديم العالم * * * وذلك على نحو ما
سيأتى ذكره (١) .

لكن كيف يقول ابن سينا بأن العالم قديم وأمامه القرآن الكريم
الذى يؤمن به يقول بأن العالم محدث مخلوق ؟ هنا يلجأ ابن سينا
الى فلسفة التأويل * * * تأويل الآيات والنصوص وأخضاعها لما توصل
اليه العقل * * * على النحو السابق * * * فبدأ بتفسير معانى الابداد
والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل * فقال بأنها جميعاً تعنى
(انه قد حصل للشيء وجود من شيء آخر بعد ما لم يكن موجوداً) أى

(١) - الاشارات والتبسيهات: يشرحى الرازى والطوسى ج ٢ ص ٤٥ ،
ويشرح الطوسى فقط ص ٢١٨ ، والنجاة ص ٤٥٤ ، ٤٥٥

أهنا جميعا نعني وجود الأشياء عن عدم ، وأين الأشياء بعد وجودها
لا تحتاج بعد ذلك الى موجد لها ، أى الله تعالى • ويوضح ابن سينا ان
ذلك المأخذ (أى المعنى) ضحل • ويرفضه • ويلجأ الى التفرقة
فى المعنى المقصود من كل لفظ من هذه الألفاظ ويلجأ الى (الابداع)
ليفسر به الفعل الالهى •

والابداع هو : أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط
دون متوسط ، او آلة ، او زمان • وهو أعلى من التكوين والاحداث •
أما التكوين : فهو ان يكون من الشيء وجود مادى ، وهذا يكون خاصا
بالأمور العنصرية الفاسدة (يقصد بذلك عالمنا هذا الآلة عند الفلاسفة
يسمى عالم الكون والفساد • أما العالم السماوى فهو لا يتغير • بل هو
دائم على صورة واحدة طبقا لنظرية صدور العفول وما يخرج عنها من
أفلاك) •

وأما الاحداث : فهو أن يكون من الشيء وجود زمانى • وهذا
يكون عنده خاصا بالموجودات الطبيعية الخاصة بالتسخير •

فالابداع اذن بما أنه ايجاد الشيء لا عن مادة ، ولا عن زمان سابق
يكون خاصا بالعقل •

ولكن الابداع لا ينهى القول بقدّم العالم • فيكون قديما قدم
العلة الأولى المبدعة أى الذات الالهية • وهنا يلجأ ابن سينا الى تفسير
معنى التقدّم : ليخرج منه بالحل الذى يروقه • وهو أن الله تعالى يعتبر
متقدما على العالم بالرتبة لا بالزمان ، وهذا يكفى فى كونه أقدم من
العالم ، لا قدما زمانيا بل بالرتبة • الآن التقدّم عنده له معان عدة هى :
تقدم بالزمان : مثل تقدم الأب على ابنه • وتقدم بالرتبة : مثل
تقدم الواحد على الاثنين • وتقدم بالمكان أو المرتبة : مثل تقدم الفاعل
على المفعول والامام على المأموم • وتقدم بالشرف : كتقدم الرئيس على
المرءوس • وتقدم بالطبع : كتقدم العلة على المعلول • وهو يعنى تأخر
المعلول عن علته بالذات •

والله عنده (بناء على هذه المعاني) يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والعلية • لا بالزمان • فانه (أى العالم) لم يبدع فى زمان سابق • ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم بالزمان لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم وتساءلنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع ؟

وذلك لأن هناك مبدأ أخذ ابن سينا عن أرسطو • وهذا المبدأ يقول بأن : العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتما دون أن ينقض زمان بين وجود العلة ووجود المعلول •

وهذا لأن وجود زمان بينهما يجعلنا نتساءل لم وجد هذا الزمان ؟

والفرض أن العلة كاملة أى مستوفية دائما لشروط الایجاد والخلق ••• وهذه النقطة ناقشها الغزالي مناقشة تامة ، فبين أن الإرادة الالهية هى التى تخصص وقتا دون آخر • ولا تسأل فى ذلك لماذا خصصت هذا الوقت بالذات دون غيره • لأن هذه هى وظيفتها وطبيعتها • ولا يسأل الشئ لم كانت وظيفته كذلك •

١٨ - بين ابن رشد وابن سينا

اتفق ابن رشد مع ابن سينا فى بعض الآراء ، ولكنه اختلف معه أيضا فى بعض الآراء وهذه الآراء التى اختلف معه فيها هى :

١ - تدليل ابن سينا على وجود الله تعالى عن طريق التمييز بين الممكن والواجب^(١) .

(١) أخذ ابن سينا عن الفلاسفة (الفارابى) والمتكلمين بتمييزهم بين الممكن والواجب قائلا بأن :

=

٢ - قول ابن سينا بنظرية الفيض وابن رشد يعارض هذا .

٣ - قول ابن سينا بأن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه وإن العلم الإلهي (الميتافيزيقا) وهو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي . قال ابن رشد أن هذا غير صحيح بل إن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه . فالمادة والصورة مثلا ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث أنهما مبادئ لوجود تغير . وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث أنهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر (عاطف العراقي - المصدر السابق ص ٢٢٧) .

ابن رشد يقول عن دليل الممكن والواجب أنه لم يقل به الفلاسفة القدامى . وهو أيضا يعيب عليه قوله بأن هناك واجبا للوجود بغيره ممكن الوجود من ذاته ، والممكن يحتاج الى واجب . فهذه الزيادة فضلة وخطأ . لأن الواجب لا يكون فيه امكان أصلا . إذ لا يوجد شيء له طبيعتان : ممكن من جهة طبيعة ما واجب من جهة طبيعة أخرى .

٤ - نقطة أخرى من نقاط المخالفة بين الفيلسوفين هي قول ابن سينا بأن هناك قوة وهمية وظليفتها ادراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في

أقسام الموجودات هي

ممكن الوجود		واجب الوجود	
ممكن بذاته	ممكن بذاته	واجب الوجود	واجب الوجود
واجب بغيره	(لا ضرورة في وجوده ولا في)	بغيره	بذاته
(جميع الموجودات)	موجوده ولا في	(الاحتراق)	(الله)
ما عدا الله	علمه		

المحسوسات الجزئية ، كالقوة التي تحرك عداوة الذئب للشاة • وإن الذئب
مهروب عنه •

يقول ابن رشد إن هذا ليس موجودا في كلام القدماء • وأيضا
عمل التخيلية. يظل محل هذه القوة المزعومة (١) •

وبعد هذا فإن ابن رشد ينقد ابن سينا أيضا في تأثره بمقدمات
كلامية • وفي تأثره ببعض أبعاد صوفية • وفي نسبته إلى أرسطو آراء
لم يقل بها بل قال فلاسفة آخرون كأفلاطون •

١٩ - التصوف عند ابن سينا

خصه بثلاثة فصول في آخر كتاب الاشارات والتنبيهات الذي هو
آخر كتبه وأعظمها • وموضوعها (السعادة) وقد قسمه الى أجزاء ثلاثة :

١ - الأول في الكلام عن اللذة ••• وأثبت فيه اللذة العقلية وأنها
أسمى لذة ••• ومن وصل إليها فهو العارف • وهو السعيد • وهو
الصوفي •

٢ - الثاني في مقامات العارفين : وأحوالهم ودرجاتهم ••• ولهم
آيات وخوارق تصدر عنهم •••

٣ - انهم يتركون الأكل مدة مديدة ويخبرون بالغيب ويتصرفون
في العناصر ••• فما هي أسباب ذلك ؟ ما هي أسرار الآيات التي تصدر
عن العارفين ؟ •••

والتصوف في رأى ابن سينا ليس فيه ابتكار ••• وليس فيه
ما هو فلسفى ، وما هو صوفى ••• وإنما هناك فهم صحيح وفهم مستقيم
لمسائله •

(١) عاطف العراقي - المصدر السابق ص ٢٢٧

وتصوف ابن سينا تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل *
لأن طهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب
بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات * وذلك يستلزم
الزهد والانصراف كلية الى قدس الجبروت على حد تعبير ابن سينا
نفسه *

والعمل (يقصد الرياضيات الصوفية) ليس غاية في نفسه ، وانما
هو مرحلة ضرورية لا بد منها لبعض الفطر التي للمادة عليها سلطان ولكن
المرحلة الحاسبة في سبيل الاشراف انما هي الرياضة الروحية التي يعبر
عنها أيضا بالرياضة القلبية *

فاذا كان الشخص زاهدا بفطرته * فليس عليه أى عمل بدني كان
ولذلك لم يتحدث ابن سينا عن الأعمال البدنية لأنها تختلف باختلاف
الطبائع * بقيت مسألة مهمة وهي مسألة تأثير ابن سينا في نظريته الصوفية
بغيره : لقد قال ابن سينا بالاتصال بالملأ الأعلى * فهل ابتدع نظريته
تلك أم قالها متأثرا فيها بغيره ؟

● العارفون ومقاماتهم وصفاتهم :

- العارفون المنزهون وخلصهم الى عالم القدس *
- مراتب الجواهر العاقلة من خلال فكرتي العشق والشوق *
- الأمور الظاهرة والأمور الخفية للعارفين *
- التفرقة بين الزاهد والعابد والعارف *
- قصد العارف أفضل من قصد غير العارف *

● درجات حركات العارفين :

الارادة — الرياضة — الأوقات — الوصول التام

— أخلاق العارفين وأحوالهم (صفة الكرم ص ٢٤٢ العراقي)

— العارفون وغرائب الأفعال :

١ — الامساك عن الطعام •

٢ — التصرف في الأكوان •

٣ — معرفة الغيب •

وهذا القدر نكتفي بالكلام عن ابن سينا •

وبالله التوفيق ،،،

الفصل الرابع

حجة الاسلام - الغزالي

١ - الامام الغزالي (رحمة الله) ٥٠ هـ / ١٠٥٨ م - ٥٠٥ هـ / ١١١١ م :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي امام عصره ووحيد
دهره في علوم الدين الاسلامي الحنيف . ولا سيما في علم أصول الفقه
وعلم الكلام ، كما عرف بحجة الاسلام وكان مصلحا دينيا ، واجتماعيا .

ولد أبو حامد بطوس من أعمال خراسان في فارس ٤٥٠ هـ وهو من
القتائل الذين دونوا سيرتهم فقد كتب تاريخ حياته في مقلعة كتابه
(المنقذ من الضلال) وهو من أشهر كتبه وقد كانت الفترة التي
عاش فيها هذا الامام الجليل تعتبر فترة ضعف سياسي فقد كان
السلاجقة هم أصحاب الكلمة النافذة حتى على الخلفاء العباسيين . .
والسلاجقة نوع من الأتراك الغز ، كانوا يسكنون في الأصل بلاد ما وراء
النهر لكن لهم من الفضل ما يذكر في تجديد قوة الاسلام واعادة
تكوين وحدته الاسلامية . كما أن لهم أهمية خاصة في التاريخ لقيام
الحروب الصليبية في أيامهم ، وظهورهم على مسرح الحروب^(١) .

عناصر الغزالي ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم :

- ١ - أبو جعفر القائم بأمر الله (تولى من ٤٢٢ - ٤٦٧ هـ) .
- ٢ - أبو القاسم المقتدى بأمر الله (تولى من ٤٦٧ - ٤٨٧ هـ) .
- ٣ - أبو العباس المستظهر بالله (تولى من ٤٨٧ - ٥١٢ هـ) .

(١) بدأت الحروب الصليبية ١٠٩٦ م (٤٨٩ هـ) أي في عهد

الغزالي .

كما عاصر من سلاطين السلاجقة الذين حكموا خراسان :
١ - السلطان الب أرسلان (تولى من ٤٥٥ - ٤٦٥ هـ / ١٠٦٣ - ١٠٧٢ هـ) وهو الذى خلف عمه طغى لبك . وكان وزير الب أرسلان هو نظام الملك الوزير المشهور الذى أنشأ المدارس المسماة باسمه فى أنحاء كثيرة من البلاد الاسلامية . . .

وكان للغزالي منزلة عظيمة عند هذا الوزير المحب للعلم والعلماء .
٢ - كذلك عاصر الغزالي من السلاجقة السلطان ملكشاه (٤٦٥ هـ / ١٠٧٢ م - ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م) .

وهو ابن الب أرسلان وقد اتسع ملكه اتساعا عظيما ودعى له على منابر البلاد الممتدة من حدود الصين شرقا الى أقاصى بلاد الشام غربا . . . من البلاد الاسلامية فى الشمال الى جنوبى بلاد اليمن وأدى له أباطرة الروم الجزية . . . وكان نظام الملك وزيرا لملكشاه أيضا . . . وساعده الأيسن ومدير ملكه .

وكان نظام الملك عالما دينيا ، وجوادا عادلا . . . منقطعا للعبادة كما كان من عادته أن يشرك الفقراء معه فى الطعام ويقربهم اليه . . . ثم قتل فى ٤٨٥ هـ على أيدي الباطنية .

وقد مات السلطان ملكشاه بعد ذلك بخمسة وثلاثين يوما وبموته انتهى العصر السلجوقي الأول الذى يمكن أن يسمى العصر الذهبى للدولة السلجوقية أو عصر نظام الملك (وانحلت الدولة ووقع السيف) (١) وجاء بعده عصر سنجر وأخوته (٤٨٥ - ٥٥٢ هـ / ١٠٩٢ - ١١٥٧ م) ومن مشهورى عصر سنجر عمر الخيام (ت ٥١٥ هـ / ١١٢١ م) .

(١) حسن ابراهيم حسن (الدكتور : تاريخ الاسلام السياسى ج ٤ طبعة دار احياء التراث العربى - بيروت - ص ١ - ٣٣) .

هذا عن عصر الغزالي السياسي : أما عصره الثقافي :

فالتصوف كان قد اكتمل • والفلسفة كانت قد ازدهرت لابن
ابن سينا كان موجودا قبيل الغزالي بقليل ٠٠٠ (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ /
٩٨٥ - ١٠٣٧ م) • كما كان الاسماعيلية والباطنية لهم نشاط ملحوظ
٠٠٠ مما دعا الى أن يرد عليهم الغزالي في أحد كتبه لما رأى تهديدهم
للخلافة ٠٠٠ أما سلطان الفقهاء فكان قد ضعف ٠٠٠ يضاف الى ذلك أن
بغداد بعد أن كانت مركزا للحضارة الاسلامية ظهر الى جانبها مراكز
أخرى مثل بخارى والقاهرة وغرته ومراكش ٠٠٠ بفضل تشجيع الخلفاء
والسلطان والأمراء والوزراء لرجال العلم والأدب •

درس الامام الغزالي في طوس مستقط رأسه • ثم في جرجان •
وانتقل عام ٤٧٠ هـ الى نيسابور ، وهناك اتصل بامام الحرمين (الجويني)
ولازمه حتى وفاته ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م ، وكان رئيسا للمذهب الأشعري
في عصره •

وبعد ذلك قصد نظام الملك في معسكره ٠٠٠ وظل لديه ست سنوات
ثم ولى التدريس بالمدرسة النظامية في بغداد ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م . وهنا
ظهرت له الأزمة الشكية المعروفة ٠٠٠ وهى التى جعلته يشك فى كل
شئ : فى المحسوسات والمعقولات ٠٠٠ واستمرت معه لمدة شهرين ٠٠٠
فكان بذلك أسبق من الفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى شك هو
الآخر فى كل شئ لكنه شك منهجى أى ليس حقيقيا • فى حين كان شك
الغزالي شكاً حقيقياً بدليل أنه استمر لمدة شهرين • وقد عاد بعده الى
اليقين ، كما يحكى هو ذلك بنفسه فى كتابه (المتقذ من الضلال) •
بعد هذا كرس جهوده للفلسفة لمدة ثلاث سنوات فوضع :

— كتاب مقاصد الفلاسفة : لخص فيه آراء الفلاسفة حتى عصره
• أهمهم الفارابى وابن سينا •

— كتاب تهافت الفلاسفة : الذى خصصه لاثبات ضعف وبطلان
: سقوط آراء الفلاسفة وخاصة فى الجانب الالهى .

— فضائح الباطنية : وموضوعه واضح من عنوانه وقد كان
: باطنية كثرة فى عصره ولهم شوكة ومنهم القرامطة . . .

— فضائل المستظهيرية : وهو كتاب أهداه للخليفة العباسى المستظهر
: بالله . تأييدا له ضد أعدائه الباطنية والقرامطة والشيعة بوجه عام .

وللغزالي غير ذلك كتب أخرى أشهرها : احياء علوم الدين الذى قسمه
الى أربعة أقسام هى : ربيع للعبادات وربيع للعادات ، وربيع للمهلكات ،
 وربيع للمنجيات ، ويشتمل ربيع العبادات على عشرة أبواب منها كتاب
العقائد وهو من أجل ما كتب .

أما ربيع المنجيات فيعتبر من التصوف
وكتابه المتقدم المنقذ من الضلال السابق الاشارة اليه يعتبر
من الحسن الكتب لأنه دون فيه سيرة حياته العلمية وذكر موضوع
الشك الذى اعتراه . كما ذكر المذاهب والفرق فى عصره وموقفه من
كل منها وقد دعا فذكر أن هنالك المتكلمون والباطنية
الذين يسميهم أصحاب التعاليم ، والفلاسفة والصوفية ولم يشر
لا الى رجال الحديث ولا الى رجال الفقه كما تكلم فى هذا الكتاب
أيضا عن التصوف وامتدحه وقال انه أفضل العلوم وانه
اختاره دون بقية العلوم كما أشار فى هذا الكتاب أيضا
الى النبوة ، والاصلاح الدينى ، وعلم الكلام ومقصوده والفلسفة
وأصناف الفلاسفة ووصفة الكفر والدهريون والطبيعيون
وأقسام علوم الفلسفة الخ

أقبل الغزالي على التصوف فاشتغل به وترك التدريس وظل
مترددا فى ذلك بعض الوقت حتى اعتقل لسانه فلم يستطع الكلام ،

وساءت حاله فارتحل عن بغداد ٤٨٨ هـ واستقر بالشام لمدة سنتين للخلوة والرياضة والمجاهدة في دمشق • ثم غادرها الى بيت المقدس • ثم الى الحجاز للحج ، وبعدها عاد الى (طوس بلده) واشتغل بالتدريس لمدة ٩ سنوات • وهناك ألف (احياء علوم الدين) ثم خرج الى نيسابور ودرس في مدرستها النظامية لمدة سنتين الى أن قتل الوزير فخر الملك بن نظام الملك ٥٠٠ هـ وكان وزيرا على نيسابور من قبل سنجر حاكم خراسان فرجع الى طوس • وبها توفي عام ٥٠٥ هـ - ١١١١ م • رحمه الله تعالى •

٢ - من مصنفات الفزالي

ما سبق أنه ذكرناه من مصنفات الفزالي هو كتبه المهمة وخاصة الفلسفي منها مما له تعلق بموضوعنا لكن له كتب أخرى نذكر منها :

- الوجيز والمستقصى في أصول الفقه •
- معيار العلم - محك النظر - اسم كتابين له في المنطق •
- الاقتصاد في الاعتقاد - الرسالة القدسية • في علم الكلام •
- القسطاس المستقيم : في الرد على الباطنية •

وفي معتقدات السلف له كتب أهمها : جواهر القرآن كتاب الأربعين - الحكمة في مخلوقات الله - الدرة الفاخرة - المقصد الاسمي : في أسماء الله الحسنى الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين - البجام العوام عن علم الكلام • كيمياء السعادة - الرسالة اللدنية - أيها الولد - خلاصة التصانيف في التصوف (بالفارسية) منهاج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله كتب أخرى أوصى بقراءتها للخاصة وهي :

المضنون به على غير اهله - والمضنون الصغير •

ومن أحسن كتبه : الرد الجليل لالهيات عيسى بصريح الانجيل...
ومعارض القنسى *

* * *

٣ - الغزالي والفلاسفة والفلاسفة

للغزالي جوانب متعددة يمكن النظر اليه منها فهو قد شارك
الفقهاء والصوفية والفلاسفة : والأصوليين انشطتهم... تدل على
ذلك وفرة كتبه التي ألفها في الموضوعات المتقدمة الاشارة اليها *
غير أننا سنكتفي هنا بالاشارة الى موقفه من الفلسفة والفلاسفة في
موضوعات ثلاثة كفرهم فيها وهي : قولهم بقدوم العالم - وقولهم بأن
الله تعالى يعلم الكلليات لا الجزئيات - وقولهم بأن البعث يوم القيامة
يكون للارواح وليس للأجساد...

وقد ناقش الغزالي الفلاسفة في هذه المسائل وغيرها في كتاب
نخصه لذلك * ذكر فيه عشرين مسألة كفرهم في هذه الثلاثة وقال
انهم مبتدعة في السبعة عشرة مسألة الباقية... والمسائل العشرون
بكمالها هي :

- ١ - ابطال مذهبهم في أزلية العالم *
- ٢ - ابطال مذهبهم في أبدية العالم *
- ٣ - بيان تليسهم في قولهم : ان الله صانع العالم وأن العالم
صنعه *
- ٤ - في تعجيزهم عن اثبات الصانع *
- ٥ - في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين *
- ٦ - في ابطال مذهبهم في نفى الصفات *
- ٧ - في ابطال قولهم ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل *
- ٨ - في ابطال قولهم ان الأول موجود بسيط بلا ماهية *

- ٩ - في تعجزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- ١٠ - في بيان أن القول بالدهر وقى الصانع لازم لهم .
- ١١ - في تعجزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- ١٢ - في تعجزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- ١٣ - في ابطال قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات .
- ١٤ - في قولهم أن السماء حيوان متحرك بالارادة .
- ١٥ - في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .
- ١٦ - في ابطال قولهم أن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
- ١٧ - في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .
- ١٨ - في قولهم أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .
- ١٩ - في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
- ٢٠ - في ابطال افكارهم لبث الأجساد .

* * *

٤ - منهج الغزالي في مناقشة الفلاسفة

وقد اختط الغزالي لنفسه منهجا واضحا في مناقشة الفلاسفة في هذه المسائل فذكر أولا أن الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم يرجع الى ثلاثة أقسام هي :

- ١ - قسم يرجع فيه النزاع الى مجرد لفظ كتسميتهم صانع العالم تعالى جوهر . ولسنا نخوض في ابطال هذا ، لأن المناقشة ترجع الى اللغة ، ان كانت تجيزه فالرجوع الى الشرع ان كاذب يجوز أم لا .
- ٢ - قسم لا يصدد مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين - وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين) منازعتهم فيه . كقولهم بالكسوف ... ولسنا نتكلم معهم فيه .
- ٣ - القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول

الدين كالقول فى حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد دون الأبدان . وقد أنكروا ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه . ثم قال :

والمنهج فى مناقشتهم فى هذا القسم هو الدخول عليهم دخول مطالب منكر لا مدعى مثبت . فأبطل عليهم ما اعتقده مقطوعاً بالزمامات مختلفة .

وأما الرياضة فلا تعلق للالهيات به . وأما المنطقيات فلا بد من احكامها فى مناقشتهم . والمنطق ليس مخصوصاً بهم وقد نسميه الجدل أو كتاب النظر أو مدارك العقول . ولكن الذى يؤخذ عليهم فيه هو أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى (إيساغوجى) و (قاطيغوريكى) التهافت ص ٧٠ — اذن هو يثبت فى هذا الكتاب عجز الفلاسفة فى مسائل ما وراء الطبيعة وتخطيهم فيها مما يقطع بأن لا مجال للعقل فى ذلك . أما عقيدته هو فهو يثبتها فى كتبه الأخرى . . . كما سبق القول .

٥ - مناقشة الفزالى للفلاسفة فى المسائل الثلاث

(علم الله - قدم العالم - حشر الأرواح)

تعتبر المسألتان الأوليتان من هذه المسائل الثلاث متصلتان ، اذ هما داخلتان فى مبحث صفات الله تعالى : الأولى - علم الله - لأنها صفة من صفات الله تعالى . والثانية قلسم العالم لأن العالم نفسه أثر من آثار صفات الله تعالى . لذلك فرى أن أقدم بكلمة عن موقف الفلاسفة من صفات الله تعالى ليتضح الموقف أتم وضوح .

٦ - خلاصة ما ذكره الغزالي في مشكلة علم الله تعالى

عند الفلاسفة ومنهم ابن سينا

قال الفلاسفة :

١ - الصفات تؤول الى صفة العلم حتى لا يحدث كثرة .

٢ - اذا علم الله تعالى شيئا وجد في الحال .

٣ - علم الله تعالى للأشياء علما عقليا كليا .

خلاصة ردود الغزالي :

والرد على الأول : نفى الكثرة في القديم : قدم ذات . أما قدم صفات فلا يضر .

٢ - أقسم اعترفتم بالكثرة حين قلتم انه اذا علم ذاته علم العالم :
هنا اثنان ذاته والعالم .

والرد على الثاني : أن قولكم يوجد في الحال يترتب عليه :

١ - نفى الإرادة : وأبى يكون الله تعالى مضطرا وهذا لا يجوز .
وأقسم اعترفتم بوجود الإرادة حين قلتم ان بعض أجرام الفلك يدور
من اليمين لليسار . والبعض بالعكس .

٢ - يترتب أيضا على قولكم في الحال : قدم العالم . وليس
يفيد قولكم بقدم الله تعالى بالذات . ويقدم العالم بعده .

وأیضا أقسم اعترفتم بحوادث العالم من حيث لا تدرون لأن
حركات الفلك التي تقولون انها لا نهاية لها . نقول لكم : أليس لها
نصف وربع وسلس . ؟ والجواب نعم . اذن هي متناهية .
اذن العالم حادث .

والرد على الثالث : قولكم ان الله تعالى يعلم الأشياء علما عقليا *
لأنه عقلي * ولأن المحسوسات :

(أ) كثيرة *

(ب) متغيرة *

(ج) تحتاج الى حواس *

وهذا لا يجوز في حقه *

الرد : علم الله تعالى بالكمالات لا يتفق مع علمه المحيط بكل التفاصيل
الحالية * وهذا لا يجوز :

كونها كثيرة لا يضر * لأن ذلك لا يترتب عليه كثرة في ذاته *

ب- وأيضا أتم اعترفتكم بالكثرة حين قلتم انه يعلم ذاته ويعلم بها
يعلم العالم فهنا ذات علمها وعلم معها العالم * فاذا معنا معلومات هنا *
وهذا كثرة *

وأما قولكم ان الجزئيات متكثرة ومتغيرة * والعلم بها يقتضي
تكررا في ذات العالم وتغيرا فهذا ليس صحيحا * إلا فك اذا علمت
شيئا لا تصبح كثيرا * واذا علمته متغيرا * فأنت لا تتغير * *

وأیضا أتم قلتم ان الله يعلم العالم * * * اذن هنا أيضا يعلمه كثيرا
ويعلمه متغيرا * وان قلتم هذا علم عقلي لا يحدث فيه ذلك قلنا لكم
حينئذ ينتفى معه علمه بالجزئيات وهذا لا يجوز *

ب- وأما قولكم بأن العلم بالمحسوسات يقتضي وجود حواس فالرد
عليه بأن الله تعالى في غنى عن الحواس لأنه يعلم الأشياء ثم توجد
بعد ذلك فعلمه سبب لوجودها * (وليبيح ضروريا أن تكون في الحال)
ومعنى هذا عدم الحاجة للحواس *

٧ - تفصيل موقف الفلاسفة من صفات الله تعالى

يعترف الفلاسفة بصفات الله تعالى لكنهم ينكرون كونها زائدة على الذات . بهم يعترفون بأن الله تعالى قادر - عالم ، سميع ، بصير ، حي ، متكلم كما قال وأخير بذلك في القرآن الكريم في آيات كثيرة من مثل قوله تعالى :

« انه سميع بصير »
 « وكان الله على كل شيء قدير »
 « فعال لما يريد »
 « الله لا اله الا هو الحي القيوم »
 « والله بكل شيء عليم »
 « وكلم الله موسى تكليما »

وهي صفات سبعة سماها المتكلمون صفات معاني ، لأنها تعطى في نظرهم معنى زائدا على الذات . اذ معنى قولنا (عالم) ذات متصفة بصفة العلم و (قادر) ذات متصفة بصفة القدرة . . . وهكذا باقى الصفات . . . لأن الذات وحدها . . لا تعطى صفة من صفاتها بل الذات هي الذات وحدها . . . فإذا كانت هناك صيغة مثل (قادر) فصغناها ذات ولها صفة هي القدرة من هنا أثبت أهل السنة الصفات السبع التي مر ذكرها على أن كل صفة منها أمر ليس هو الذات بل شيء آخر وراء الذات . من أجل ذلك أطلقوا عليها اسم (صفات المعاني) . لفائدة كل منها معنى زائدا على الذات أو بمعنى أدق وراء الذات .

جاء الفلاسفة وقالوا : تؤمن بثبوت العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام لله تعالى . ولكننا لا نقول بزيادتها على الذات خوفا

من تعدد القدماء . فأرجعوا الصفات المذكورة الى الذات . كما سبق الى ذلك المعتزلة . فقالوا : نقول عالم بذاته ، قادر بذاته . . . الخ . . .

الا أن الفلاسفة : أرجعوا الصفات كلها الى صفة العلم . . . وذلك كما فعل ابن سينا . . حيث فسر وأرجع كل صفة من الصفات السابق ذكرها الى صفة العلم فصارت صفة العلم متضمنة للصفات الأخرى ومحقة لمعانيها كلها . فالسمع والبصر هما نوعان من العلم ، والقدرة هي العلم عندما يتحقق في الواقع ، لأن الله تعالى اذا علم شيئا وجد أى تحقق ولم يتخلف . . . وهكذا أرجعوا باقى الصفات الى صفة العلم وأرجعوا صفة العلم الى الذات لكنهم ينكرون صفة الارادة . . . ويقولون العلم يعنى عنها .

وعند هذه النقطة : (اذا علم الله شيئا تحقق) قالوا ان ذلك سببه ان التفاعل التام العلم والقدرة يصدر عنه فعلة بدون أدنى تأخير . والله تعالى بذلك . أى بما أنه نام العلم والقدرة فلا بد وان يصدر عنه فعلة بلا أدنى تأخير . . . وهذا لأن العلم الالهى يفتقر عن العلم البشرى فى هذه النقطة لأن العلم البشرى « يعلم الشيء بعد وجوده ، وليس كذلك العلم الالهى اذ هو يعلم الشيء فيوجد » .

فإنه تعالى لا يعقل الأشياء من الأشياء ، بل هو مبدأ وجود الأشياء . أى أن وجودها مستمد من وجوده . . .

هنا ظهرت مشكلة قدم العالم . . . ومشكلة ان الله تعالى يعلم الكلليات وليس الجزئيات . . . وهو ما يقول به الفلاسفة . فلانظروا فى كل واحدة منهما على حدة ليتضح المعنى أتم وضوح .

٨ - علم الله تعالى كما فهمه الفلاسفة .

قال الفلاسفة : الله تعالى يعلم ذاته ويعلم أن ذاته هي مبدأ وجود الأشياء ... فعلمه بذاته هو علم بما هي مبدأ له وهو العالم . فكأن علمه بذاته علم بما تتضمنه وهو العالم . فعلمه بذاته يتبعه ويدخل فيه علمه بالعالم .

وبتعبيرهم هم : الله يعقل ذاته ويعقل أنها مبدأ وجود العالم . فهو عندما يعقل ذاته يعقل ما هي مبدأ له فيعقل العالم معها .

وبما أنه تعالى عقل خالص ... فاستتبع ذلك أنه لا يعقل الماديات لأنها لا تعقل الا بواسطة الحواس والله تعالى منزّه عن الحواس . كما أنها متكثرة ... ومتغيرة والله تعالى لا كثرة فيه ، وذاته متعالية عن التغير لأنها قديمة والقديم لا يتغير

فقضى الفلاسفة بناء على هذه المبادئ - بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات ... بل يعلم الكلّيات ... وبواسطة علمه بالكلّيات ، يعلم الجزئيات التي تدخل تحت هذه الكلّيات . وذلك كما في العلم بالأجناس والأنواع العلم بأجزاء كل ...

قضى الفلاسفة بعلم الله بالكلّيات لأنها لا تتغير .. وبواسطة علمه بها يعلم ما يدخل تحتها من الجزئيات ... الخ . والكلّيات لأنها أمور عقلية من أجل ذلك هي لا تتغير ولا تتكثر ولا تحتاج الى حواس في معرفتها وهي الأمور الثلاثة الموجودة في الجزئيات ...

ثم قال الفلاسفة أيضا ان علم الله بالكلّيات لا يدخل فيه زمان حاضر أو ماض أو مستقبل . اذ أنه تعالى متعال على الزمان .

فان الله تعالى يعلم العالم علما كليا .. لا كثرة ولا تغير فيه ولا زمان فيه ويعلمه لأنه يعلم ذاته ويعلم أنها مبدأ لوجود العالم . فحين علمه بذاته يعلم العالم ...

ثم فرق الفلاسفة بين علم الله بالموجودات السماوية والموجودات الأرضية فقالوا : الموجودات السماوية بما أنها لا تتغير وهي باقية دائماً... فالله تعالى يعلمها بأشخاصها ومن هذه الموجودات السماوية أجسام الأفعالك وما فيها من عقول ونفوس... وأضواء... أما العالم الأرضي : فموجوداته يعلمها الله بأنواعها لا بأشخاصها... للأسباب الثلاثة السابق ذكرها وهي أنها متكررة ومتغيرة... ولأنها مادية فهي تحتاج إلى حواس...

وإذا علمها الله تعالى كما هي بأشخاصها فسيدخل في ذاته الكثرة وهو متعال عن ذلك... والتغير وهو منزّه عن ذلك... كما أنه منزّه عن الحواس... إذ هي لا تدرك إلا بالحواس والتخيل وهو منزّه عنهما...

أرسطو قال إن الله تعالى يعلم نفسه فقط ولا يعلم شيئاً عن العالم لأنه كامل وله البهاء الأتم والعظمة الأتم... فكيف يدرك العالم الناقص الذي... ..

والاسلام يقول بأن الله تعالى لا تخفي عليه خافية... (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حية في ظلمات ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) ...

جاء ابن سينا وحاول الجمع بين الرأيين... فقال : إن الله تعالى يعلم نفسه ويعلم العالم أيضاً... ولا تخفي عليه خافية فيه... ..

غير أنه أضاف إلى ذلك قوله : لكنه يعلم الجزئيات لا بنفسها بل بواسطة العلم بالكلية التي تتضمنها (وهي القواين الكلية) كما سبق القول مرارا...

٩ - وجود الغزالي على الفلاسفة

في مسألة العلم الإلهي

١ - قال الفلاسفة ومنهم المعتزلة : ان إثبات صفات كثيرة لذات الله تعالى يوجب كثرة في ذاته وتعدد للقضاء . وهو تعالى منزّه عن الكثرة والقديم واحد . . . ليس الا هو . . .

رد الغزالي عليهم قائلا :

بم عرقتم استحالة الكثرة ؟ قالوا : حتى لا يتعدد واجب الوجود . فقال : المنوع تعدد الذوات وليس الصفات . وفرق بين الصفات والذوات .

ثم قال لهم أيضا : أقم أثبتم لله تعالى (علما) فيلزمكم على ذلك أن يكون زائدا على مجرد الوجود . . . فلم لا تقولون ان في ذلك تعددا للقضاء (١) ؟

وقال لهم أيضا : معنى أنكم تقولون انه تعالى يعرف الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها فهل ذلك عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟

فان قلتم غيره . فقد أثبتتم كثرة وتعدد القاعة . وان قلتم انه عينه . لم تميز واعمن يدعي أن علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين علمه بذاته . ومن قال ذلك سفه في عقله .

وأما قول الفلاسفة : انه يعلم ذاته مبدءا للكل . فيلتزمه العلم بالكل بالتعدد الثاني . ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءا لغيره ، الا ويلخلخل الغير في علمه بطريق التضمن وال لزوم ، وهذا اللازم لا يوجب كثرة في ماهية الذات . . . وانما يمتنع أن تكون في نفس الذات كثرة (٢) .

(١) تهافت الفلاسفة - ص ١٦٢

(٢) التهافت الفلاسفة - ص ١٦٣

رد عليهم الغزالي قائلا : ان قولكم انه يعلم ذاته مبدأ الخ هو تحكم منكم بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط . فأما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية اضافة الى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم اضافته . ولو لم تكن المبدئية اضافة لتكررت ذاته . هذا وجه (١) .

الوجه الثاني : هو أن قولكم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني ، . . . الخ كلام غير محقول ، فانه مهما كان علمه محيطا بغيره ، كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران . وكان له علم بهما . وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم (وأنتم تمنعان ذلك) (٢) .

ثم قال لهم أيضا متهمًا عليهم : ثم ليت شعري ، كيف يقدم على قبي الكثرة من يقول : انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . الا أنه يعرف الكل بنوع كلي . والكليات المعلومه له لا تنهاى . . . فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها وتغايرها — واحدا من كل وجه (٣) ١٩

ثم قال لهم أيضا : علمه بذاته عين ذاته أو غير ذاته ؟ فإن قلتم انه غير ذاته . فقد جاءت الكثرة . وان قلتم انه عين ذاته فما الفصل بينكم وبين قائل يقول : ان علم الانفسان بذاته عين ذاته وهذه حماقة . . . (٤) .

وقال لهم أيضا : أنتم تقولون ان فكثير المعلوم يستدعى تكثرا في

(١) التهافت — ص ١٦٤

(٢) التهافت — ص ١٦٤

(٣) التهافت — ص ١٦٤

(٤) التهافت — ص ١٧١

العالم • وهذا ليس بصحيح ••• بدليل أن الواحد منا يعلم أشياء كثيرة ومع ذلك يظل هو هو •

وأيضا فإن السكثرة التي تخشون حدوثها في ذات الله تعالى اذا علم الجزئيات ، لا مفر من وجودها على قولكم بعلمه بالكليات لأن الكليات متكثرة هي الأخرى • قال ولا مخرج لهم من ذلك (١) •

ثم قال لهم أيضا : ان مقتضى مذهبكم يترتب عليه ألا يعلم الله تعالى العالم • إلا أنكم تقولون ان الله تعالى صنع العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار • لا بطريق الارادة والاختيار وما دام الأمر كذلك ••• فما يصدر عنه بالطبع والاضطرار لا يعلمه ••• لأن الذي يعلم ما يصدر عنه يكون له ارادة واختيار وأتم لا تقولون بذلك ••• فيلزمكم أن تقولوا انه لا يعلم العالم أصلا (٢) •

ثم قال لهم أيضا : أتم تقولون ان الله تعالى لم يصدر عنه الا فعل واحد ••• هو العقل الأول الذي صدر عنه ••• وعن هذا العقل صدر العالم ••• ما دام لم يصدر عنه مباشرة بل بوسائط ••• أى كان حقكم أن تقولوا انه لا يعلم العالم ••• لأنه لم يصدر عنه مباشرة ومثل أى فعل متولد عن فعل آخر : كالحجر مثلا يشذف به انسان فلا يعرف فاعله ما يتولد عنه من مصادمة أو كسر ونحو ذلك :

فاذا كان هذا شأن الفاعل بالارادة وهو أنه لا يعلم ما يتولد عن فعله • فما بال الذي يصدر عنه ما ليس بإرادته ••• كما تقولون ان العالم صدر عن الله بالطبع ••• فهل يعقل أن يعلم ما يصدر عنه وما يتولد عما يصدر عنه ؟

(١) التهافت — ص ١٨٧

(٢) التهافت — ص ١٨٧

(٣) التهافت — ص ١٨٧

وقال وهذا أيضا لا جواب لهم عنه ...

ثم قال لهم أيضا : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادة ، استدلوا على العلم بالإرادة • ثم بالإرادة والعلم جميعا على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل كائن حي ، يشعر بنفسه وهو حي ، فيعرف أيضا ذاته ، فكان هذا معقولا وفي غاية المتانة (١) .

وما دمتم أيها الفلاسفة قد نصيتم الإرادة والأحداث وزعمتم أن ما يصدر عنه يصدر ، بلزوم على سبيل الضرورة والطبع • فأى بعد فى أن تكون ذاته ذاتا من شأها أن يوجد عنها المعلوم الأول فقط ؟ ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته • كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور • ولا يعرف واحد منهما ذاته • كما لا يعرف غيره (٢) .

وقال لهم أيضا : ثم إن ما تقولونه من أن الله تعالى يعلم الأنواع والأجناس والعوارض الكلية • وهى لا نهاية لها ، وهى مختلفة ، والعلوم المختلفة كيف تنطوى تحت علم واحد ؟ ثم يكون ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ... ؟

ثم يلزمكم القول بالكثرة أيضا من قاحية أفكم قلتم أن العلم بأحوال الشئ الواحد المنقسمة أحواله إلى الماضى والمستقبل والحاضر ... يستحيل أن يكون علما واحدا ... بل هو علم متعدد ...

فلماذا لا تقولون كذلك بأن العلم بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ... يوجب تعددا وكثرة ؟

(١) التهافت - ص ١٨٩

(٢) التهافت - ص ١٨٩

... أما إذا قلتم ان ذلك لا يوجب تعددا واختلافا ... فقولوا كذلك
ان العلم بأحوال المعلوم المختلفة لا يوجب تعددا وكثرة ؟
ومن ثم تجوز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد .
ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم^(١) ...

هذا فيما يتعلق بقولهم بالكثرة ..

أما فيما يتعلق بقولهم بلزوم التغير فى ذات الله تعالى فيما لو علم
الجزئيات المتغيرة ... الخ فكان رد الغزالي عليهم بياحه كما يلى :

قال الغزالي : ان الأحوال المختلفة التى تعرض للمعلوم لا تستدعى
تغيرا فى العالم . ومثال ذلك : أفا اذا علمنا اليوم ابن زيدا سيدخل
المدينة ظهر غد . فاذا جاء ظهر غد ودخلها زيد لم يتغير علمنا^(٢) ...

ولما كان ابن سينا قد ضرب مثلا يوضح به علم الله تعالى ...
وهو مثال كسوف الشمس ... وقال ان علم الله تعالى بالكسوف قبل
وقوعه يختلف عن علمه به وقت حصوله ، ويختلف عن علمه به أيضا
بعد انتهائه .

رد الغزالي على ذلك .. بأن هذا غير صحيح ... لأن علمه تعالى
فى جميع هذه الأحوال واحد ويجرى على وقيرة واحدة ... أى
لا يختلف ولا يوجب تغيرا فى ذاته . وكذلك علمه بجميع الحوادث ،
فانها انما تحدث بأسباب وتلك الأسباب لها أسباب وهكذا ...
فالكل معلوم له ، أى منكشف انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه
الزمان . ولا يقال انه يعلم أن الكسوف موجود الآن . وبعد
انقضائه يعلم انه انقضى ... بل الكل منكشف له انكشافا واحدا
متناسبا دون زمان كما سبق القول^(٣) ...

(١) التهافت - ص ٢٠١

(٢) التهافت - ص ١٨٧

(٣) التهافت - ص ١٩٤

لكن مذهب ابن سينا يستنكر ذلك • أعنى يستنكر أن يكون العلم واحدا مع تبدل الأحوال التى للمعلوم وتغيرها • الآن عند العلم عبارة عن اضافة ونسبة ... فتبدلها يوجب تبديلا فى ذات العلم ، فيلزمه التغير ... وهو محال على الله تعالى (١) •

قال الغزالي فى رده على هذه النقطة : إن الله تعالى له علم واحد • واختلاف أحوال المعلوم ... هى ترجع الى المعلوم ... لكن الله عظمها مرة واحدة ...

ومع ذلك فهذه الاختلافات ترجع الى اضافات ... وهى لا توجب تبديلا فى ذات العلم • فلا توجب تغيرا فى ذات العالم •

وضرب مثلا على ذلك باختلاف مكان الشخص الذى يكون عن يمينك مرة ، وأخرى عن شمالك ... وهكذا ... فتعافب عليك الإضافات • والمتغير هو ذلك الشخص المتنقل دولا •

وينتهى الغزالي من ذلك بقوله : فانا نسلم أنه تعالى يعلم الأشياء يعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ... ولا يتغير •

ثم قال : وما يقوله الفلاسفة من نفي التغير فى ذات الله تعالى ... هو قول فواقمهم عليه ...

والذى لا نسلمه لهم هو قولهم بضرورة اثبات أن العلم بالكون الآن والاقضاء بعده ، تغير ... والا فمن أين عرفوا ذلك ؟

وضرب لذلك مثلا هو : لو خلق الله تعالى لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم • ولم يخلق لنا علما آخر

ولا غفلة عن هذا العلم • لكننا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدمه ، الآن • وبعدمه • بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي ••• كافيا في الاطاحة بهذه الأحوال كلها^(١) •••

فيبقى قولهم : انه الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة ، اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له • ومهما حصل الاختلاف والتعاقب حصل التغير •••

الفرز الى يقول لهم : لا — ان تغير الاضافة لا يغير ذات العالم ••• أى الذات التى هذه الاضافة اضافة لها •••

وان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة الآخرين الذين قالوا انه لا يعلم الا نفسه ، وان علمه بذاته عين علمه بذاته ••• وقد قلنا لكم من قبل ان هذا سببه فى القول^(٢) •••

ثم قال لهم على سبيل الالتزام : انتم تقولون بقدّم العالم مع الله ••• فما هو المانع على أصلكم هذا من وجود التغير فى الله من ناحية علمه بالأمور الجزئية • ما دمتم تقولون التغير فى العالم وهو قديم مثله^(٣) ؟

أما رده على قولهم بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات لأنها تحتاج الى حواس وهو تعالى متعال عن ذلك ••• فكان قوله :

كما قلتم ان علم الله تعالى بالأنواع والأجناس المتكثرة لا يوجب كثرة فى ذات الله تعالى لأنه علم مخصوص ••• فقولوا هنا أيضا ان علم

(١) التهافت — ص ١٩٩

(٢) التهافت — ص ١٩٩

(٣) التهافت — ص ٢٠٢

الله تعالى بالجزئيات علم مخصوص ولا يستدعى حواسا ... وكذلك
أيضا : أتمّ تقولون إن علم الله تعالى بالجزئيات يسبب له نقصا .
أما علمه بالكليات فلا يسبب له نقصا .

ونحن نعلم بالجزئيات والكليات ولا يسبب ذلك نقصا لنا ...
أى فنحن بذلك نكون أفضل منه . ومختلفون عنه . وما دمتم قلتم إن
علمه تعالى بالكليات وجهله بالجزئيات لا يسبب له نقصا .
فقولوا كذلك أنه يجهل الكليات أيضا ولا يسبب ذلك له
نقصا ، ...

بعبارة أخرى يقول لهم الغزالي انكم تعتبرون علم الله بالجزئيات
نقصا في كماله وفي ذاته ... والعلم بالكليات كمال له ... مع أن
علمنا بالكليات كمال لنا وكذلك علمنا بالجزئيات كمال آخر .
وما دام الله ليس مثلنا في هذا وعلمه بالجزئيات نقص له ... فقولوا
أيضا إن جهله بالكليات كمال له حتى لا يشبهنا في شيء ...
فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز أن يشب لغيره ولا يشب
لله . ولا يكون في ذلك نقصان أيضا (١) ...

وأخيرا يتهم الغزالي على المذهب القائل بأن الله تعالى لا يعلم
الا نفسه وهو مذهب أرسطو وشيخته . فيقول الغزالي : إن ذلك فيه
خزي إذ كيف تفضل مغولاته عليه ؟ أذ الملك والانسان وكل واحد
من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ، والأول لا يعرف
الا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضيلا عن الملائكة
بل البهيمة تعرف نفسها وأمور أخرى سواها . ثم ينعي عليهم الغزالي
قولهم ... انه عاشق ومعشوق فيقول : فأين قولهم : انه عاشق

ومعشوق ، لأن له البهاء الأكمل والجمال الأكبر ، وأي جمال بوجود
بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم !!
ثم يقول الغزالي أيضا : إن موقف الفلاسفة يترتب عليه أيضا نتائج
خطيرة ، إذ أن كلامهم هذا يقصد (قولهم يعلم الله بالكليات)
يمثل قاعدة يستأصلون بها الشرائع بالكلية إذ مضمونها أن زيدا لو
أطاع الله أو عصاه ... لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من
أحواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه ... وإنما يعرف كثر الانسان
واسلامه مطلقا كليا ، لا مخصصا بالأشخاص (١) .

١٠ - تعليق

مر بنا القول في هذه المسألة أن من بين ردود الغزالي على
الفلاسفة أن العلم اضافة ونسبة بين الذات العالمة والشيء المعلوم ،
وهي إذا تغيرت فإن ذلك لا يوجب تغيرا في الذات ، أي أنه عند تغير
المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط . ولا تتغير الذات ... قول : إن هذا
الرأي هو أيضا رأي المتكلمين . كما أن من رأيهم أيضا : أن علم الله
تعالى متغال على الزمان ... وأن العلم بالكليات (الذي يقول به
الفلاسفة) يناسب هذا العلم ... وهم أي المتكلمون يردون على
الفلاسفة في هذه النقطة (نقطة العلم بالكليات) قائلين لهم! إن كان
علم الله بالكليات يشبه علم الانسان بها ، أي أنه يعلمها بمشاهدة
الجزئيات ... ثم يجردها منها ... فلماذا لا تشبهونه بالبشر أيضا
في علم الجزئيات ؟ وإن قلتم لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها
البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم لا كيف ولا يشبه علم البشر
قلنا (أي المتكلمون قالوا) : فما المانع من أن يعلم الجزئيات بهذا
العلم ولا فرق ؟

(١) التفاهات ص ١٩٤ ، ١٩٥

نقطة أخرى هنا وهي : أن ابن سينا لما قال إن ادراك المحسوسات (أى الجزئيات) يناسبه الحواس ، والتخيلات يناسبها الخيال ... وعلم الله ليس كذلك بل المناسب له تعالى هو التعقل ... عند هذه النقطة قال الإمام الطوسي ومثله الدواني : إنه الاختلاف حول العلم الإلهي إنما يتمثل في الاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك أى أن ما ندركه نحن على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو على وجه التعقل . وبذلك تمكن ابن سينا من الجمع بين العلم بالتكليات والجزئيات في رأى هذين الامامين^(١) .



١١ - مناقشة الغزالي للفلاسفة

في قولهم بأن العالم قديم

القرآن يقرر في وضوح تام أن العالم مخلوق ... وذلك كما في قوله تعالى : « الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا يربهم يعدلون »^(٢) وقوله تعالى : « وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون »^(٣) وقوله تعالى : « أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبثنا به جذائق ذات بهجة ما كان لكيم أن تنبتوا شجرها أله مع الله ؟ بل هم قوم يعدلون »^(٤) الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ...

واضح من هذه الآيات الكريمة أن العالم محث بمخلوق . ومعنى محث أى وجد بعد أن لم يكن ، أى كان معبوداً فأوجده الله

(١) انظر : عاطف العراقي - مذهب فلاسفة المشرق ص ٢٥٩ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١

(٣) سورة الأنبياء : آية ٣٣

(٤) سورة النمل : آية ٦٠

تعالى ... وسيفنى بعد ذلك بأمر الله تعالى حينما يقرر هو ذاته ذلك
... هذا هو رأى الاسلام * فما هو رأى الفلاسفة ؟

الفلاسفة قالوا : ان هناك جملة مبادئ تمنعنا من القول بالخلق
وأن العالم محدث وليس قديما ... هذه المبادئ هى :
١ - لا يجوز صدور الحادث عن القديم الا بواسطة *

وهم يشرحون هذه العبارة بقولهم : ان المراد بها أن وجود العالم
(فيما لو كان محدثا) لا يحتاج الى مرجع * والكلام يدور هنا على هذا
المرجع لماذا حدث * أى ما الذى دنا الى وجود هذا المرجع ؟ ...
ومعنى ذلك أنهم ينكرون الإرادة الالهية *

ثم يقولون : « وبالجمله فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فأما
الا يوجد عنه شيء قط * وأما أن يوجد على الدوام * فأما أن يتميز
حال الترك (أى حال لا يفعل فيها شيئا) عن حال الشروع (أى حال
يفعل فيها) فذلك محال ... يقصدون بذلك أن حال الفعل يتميز
عن حال الترك بأن الفعل يكون تغيرا فى الله وهو محال *

٢ - المبدأ الثانى الذى قاله الفلاسفة هنا هو : علم الله تعالى
لا يتأخر عنه تحقق معلومه بل لا بد وأن يوجد فى الجال دون أدنى
تأخير ... ومعنى ذلك أن يكون العالم قديما ، لأن علم الله به قديم *

٣ - مبدأ ثالث هو : العالم ليس فعلا لله .. بل هو صادر عن
الله وما دام الله وجودا دائما فصدور العالم عنه كان دائما بدون
تأخير .. معنى هذا أنهم يعترفون بالإيجاد ولا يعترفون بالأحداث *

٤ - وقالوا : العالم ممكن ... والامكان يحتاج الى مادة
يوصف بها ... فالمادة قديمة .. ومنها العالم ... فالعالم قديم *

٥ - وقالوا أيضا : ان قدم العالم مع الله لا يضر لأن الله متقدم
على العالم بالمرتبة ... فله الصدارة والتقدم ... وهذا كاف فى الفرق
بين قديمه وقدم العالم ...

١٢ - ردود الامام الغزالي على الحجج التي قدمها الفلاسفة لاثبات قدم العالم

قال الامام الغزالي :

ان القول بقدم العالم يؤدي الى دورات للفلك لا نهاية لاعدادها
ولا حصر لآمادها ، مع ان لها سلسا وربما ونصفا ... الخ ...
وما دام الأمر كذلك فهي متناهية . أى ان لها بدءا ... وهو معنى
الحدوث . فقدم العالم محال ...

وأیضا فان دورات الفلك على فرض أنها لا نهاية لها فهي اما
شفع أو وتر . أو شفع ووتر جميعا . أو لا شفع ولا وتر . ومستبعد
أن تكون أحد الاحتمالين الآخرين . وأذن فهي ان كانت شفعا (أى
عددا زوجيا) فالشفع يصير وتر الواحد . فكيف أعوز ما لا نهاية له
واحد ؟ ...

وان قلتم وتر (أى عدد فردى) فالوتر يصير شفعا بواحد فكيف
اعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعا ؟ فيلزمكم القول بأن ليس
بشفع ولا وتر .

وأما قولكم باستحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أى شيء
... لأن ذلك فى قظرکم معناه الإحتياج الى مرجح ...

الرد هو : أتعرفون هذه الاستحالة بضرورة العقل أو بنظره فى
الدليل ؟ ان قلتم : بضرورة العقل (أى انه شيء بديهى ضرورى .
يعرفه العقل بدون حاجة الى دليل) ... قلنا لكم : فلماذا لم يشارككم
غيركم فى هذه الضرورة ؟

ولیست الفرقة المعتقدة بحدوث العالم بارادة قديمة مكابرة أو
معاذلة وعندها لا يحصره بلد ولا يحصيه عدد ...

ثم بم تذكرون أنه يقال أنه العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وإن يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتداء • وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟

قال الملاسفة : منحا من ذلك حدوث تغير في ذات الله تعالى اذا قلنا به • وأيضا : لماذا تأخر حصول المراد عن الإرادة ؟

فأجاب الغزالي : أتمم تذكرون وجود ارادة قديمة متعلقة بأحداث شيء أي شيء ••• وتقولون أن ذلك محال • فما وجه الاستحالة ؟ أتعرفونه بضرورة العقل أم بنظره (أي بالنظر في دليل) ؟
واذا قلتم بإفكار الإرادة : فأتمم قد اعترفتم بها في مواضع ثلاثة هي :

(أ) العالم قد وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل قنائها ، فلم يختص ببعض الوجوه ؟

(ب) أتمم تقولون : إن السماء متحركة على قطبين : فما هو الشيء الذي خصص مكانها دون بقية الأمكنة ، مع أنكم تقولون بأن السماء جسم كرى متشابه ؟

(ج) كذلك تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس ••• فما الذي خصصها ؟ مع تساوى الجهات ، كتساوى الأوقات من غير فرق ؟

ثم اعترض عليهم قائلا على سبيل الالزام لهم :

أتمم قد استبعدتم حصول حادث من قديم • ولا بد لكم من الاعتراف به • فإن في العالم حوادث ولها أسباب ومحال أن تذهب الى غير نهاية • واذن فلا بد من انتهاء السلسلة عند حد •

وأذن فقد صدر حادث عن قديم على حسب مذهبكم .

وحتى الحركة الدورية التى تقولون بها ، أحادثة أم قديمة ؟
فإن كانت قديمة . فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ (أى واتم
تمنعون ذلك) وإن كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ... وتسلسل
الأمر (١) .

وبخصوص المبدأ الثانى الذى قالوه وخلصوا منه الى القول بقدم
العالم وهو : علم الله تعالى لا يتأخر عنه تحقق معلومه ، بل لا بد وأن
يوجد فى الحال دونه أدنى تأخير ...

قال الغزالى ما مؤاده :

إن هذا القول منكم معناه أن العالم صدر عن الله تعالى على
سبيل الإيجاب أى دون أن يكون له ارادة فى ذلك . وقد قضينا فى
الأدلة السابقة بطلان انتفاء الارادة عنه . وأثبتنا وجود الارادة له
سببانه . وبناء على ذلك فليس هناك ما يمنع من أن يؤخر خلق
العالم الى الوقت الذى أوجده فيه ... ثم بعد ذلك يهلكه فى
الوقت الذى يزيد ...

وأيضاً : فقد وجد العالم حيث وجد على الوصف الذى وجد ،
وفى المكان الذى وجد فيه . بالارادة . والارادة صفة من شأنها
تمييز الشئ عن مثله . ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة .
فلا يسأل عن الارادة لم خصصت هذا ؟ لأن ذلك وظيفتها . كما لا يسأل
عن العلم لماذا هو محيط بالمعلوم على ما هو عليه ، لأن ذلك
وظيفته .

ثم إن القول بالإيجاب يجعل الله تعالى مجبوراً ... كما يجعله جاهلاً

(١) التهاقت - ص ٤٤

بما يصدر عنه ... مقهورا عليه ... وهذا باطل بالاتفاق . فبطل ما أدى اليه ... فثبت كونه مريدا .

ورد الغزالي على مبدئهم الثالث الذي يقولون فيه : ان العالم ليس فعلا لله ... بل هو صادر عن الله ... وما دام الله وجودا دائما فصدور العالم عنه كان دائما بدون تأخير . الخ .

قال : أتم تقولون هذا بناء على تسيكهم الإرادة لله تعالى وقد سبق أن أبطلنا لكم ذلك .

ثم أيضا أن قولكم ان وجود العالم صادر عن وجود الله ... فزعمتم أن الصادر عن الله تعالى هو مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة اليه الا الوجود ...

ونسيتم أن الشرط في كون الوجود فعل الفاعل كونه مسبوقا بالعدم^(١) وهذا يؤدي الى القول بحدوث العالم .

ورد الغزالي عليهم في قولهم : العالم ممكن والامكان يحتاج الى مادة يوصف بها ... فالمادة قديمة ... الخ قائلا :

ان الامكان والوجوب والامتناع هي معان عقلية ... ولا تحقق لها في الخارج . ومثل ذلك ما يقوله ابن سينا من أن النفوس الآدمية جواهر قائمة بنفسها وهي حادثة . ولها امكان قبل حدوثها وامكانها ، وصف اضافي ولا يحتاج الى مادة . والا لكائنات النفوس قديمة ... هذا هو صريح كلام ابن سينا ... وهو اعتراف منه بأن الامكان وصف اضافي ولا يحتاج الى مادة . أي فلماذا يأتي في مسألة قدم العالم ويقول انه اذا كان ممكنا لاحتاج الى مادة نحكم عليها بالامكان ... فتكون قديمة !!^(٢) .

(١) التهافت ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٢) التهافت ص ١٠٦

ورد عليهم الغزالي في قولهم ان قدم العالم مع الله تعالى
لا يضر لأن الله متقدم على العالم بالرتبة ... فله الصدارة
والتقدم ... الخ .

قال لهم : أتم تقولون ان الله تعالى متقدم على العالم بالذات
لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين ... وهو تقدم بالطبع . ويجوز
أن يكون معه في الوجود ... الخ .

قال : الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا . ومعنى
قولنا : ان الله متقدم على العالم والزمان . انه سبحانه كان ولا عالم ،
ثم كان معه عالم . وهذا التعبير لا يتضمن الوجود ذات . وعدم
ذات . ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث . وان
كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان . فلا التفات
الى اغاليط الوهم .

فذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه . فظن أنه شيء محقق
موجود هو الزمان . وهو كعجز الوهم عن أن يقدر قناهي الأجسام
فيما يلي الرأس مثلا الا على سطح له فوق . فيتوهم أن وراء العالم
مكافا اما ملاء وأما خلاء . واذا قبل ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد
أبعد منه ، جبن الوهم عن الاذعان لقبوله .

فليتأمل ذلك : لأنهم — أى الفلاسفة — اتفقوا على أنه ليس وراء
العالم لا خلاء ولا ملاء^(١) .

وبذلك ينتهى مناقشة الغزالي للفلاسفة في قولهم بقدم العالم .

(١) التهافت ص ٩٦.

١٣ - مناقشة الغزالي لفلاسفة في حشر الأجساد

نتنقل بعد هذا الى ذكر موقف الغزالي مما قاله الفلاسفة وخاصة ابن سينا من ادعائهم حشر الأرواح يوم القيامة وليس الأجساد .
ونحب أن نقدم لذلك بكلمة توضح الموقف ...

القرآن الكريم وكذلك السنة صريحان في أن الحشر أى البعث يوم القيامة يكون للأجساد والنفوس معا ... فمن ذلك مثلاً ما يقوله القرآن الكريم في وصف نعيم أهل الجنة : « ... وفيها ما تشتهى الأنفس ولقد أوعين وآتتم فيها خالدين » وقوله تعالى « أن المتقين في جنات ونعيم . فاكهين بما آتاهم ربهم ووقاهم ربهم عذاب الجحيم »
الطور : ١٧ ، ١٨

وفي شأن العذاب للمكذبين ورد قوله تعالى : « ... كلمنا فضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ... » وأيضاً قول الرسول الكريم في وصف الجنة : « فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » . وغير ذلك من آيات وأحاديث .

المسلمون جميعاً وعلى رأسهم المتكلمون فهموا هذه النصوص على ظاهرها وقضوا بأن الجزاء يوم القيامة سيكون للجسم والروح معا ...

لكن الفلاسفة خالفوا في ذلك وعلى رأسهم ابن سينا ... الذى قال إن البعث يوم القيامة يكون للأرواح وليس للأجسام ... الأسباب ذكرها وسبق أن عرضنا لها بالتفصيل عند كلامنا على فلسفة ابن سينا فلا نعيد هنا . لكن خلاصتها شيان :

١ - الذات والالام للروح أقوى .

٢ - القول بحشر الأجساد يتربط عليه مشاكل لا خروج منها
الا بالقول بعدم حشرها ، وحشر الأرواح فقط .

لذلك فكتفى هنا بأن نبرز وجهة نظر الغزالي ممثل المتكلمين
عامة ورأيه هو بوجه خاص .

وفي الحقيقة فإن وجهة نظر الغزالي تلتقى مع وجهة نظر ابن سينا
في شيء واحد وهي أن كلا منهما ينكر التناسخ . فقد أنكره وأبطله
ابن سينا في رسالته الموسومة باسم (رسالة أضحية في أمر المعاد)
السابق الإشارة إليها . . . كما أنكره الغزالي أيضا في تهافت الفلاسفة . . .

ويرد الامام الغزالي على هذه المشاكل ردا سهلا ومختصرا
قائلا : « ان حشر الأرواح والأجساد معا أمر قد ورد به الشرع
وهو ممكن في العقل . ولا استحالة فيه كما يقول ابن سينا ، لأن
قدرة الله وعلمه لا حدود لهما ، واكيفية الخلق لله لا يحيط بها
الإنسان . وقد ورد حديث نبوي يقول إن يوم القيامة سينزل مطر من
السماء على هيئة نطفة يخلق الله منها الناس الذين ماتوا » .

أما دعوى ابن سينا أن تأويل النصوص الواردة بحشر الأجساد
واجب هنا . . . تشبيها بتأويل نصوص التشبيه فالرد عليه : بأن
النصوص المتشابهات . . . اضطررنا الى تأويلها لمصادمتها للعقل
ولنصوص أخرى محكمات . . . وهما يقضيان بأن الله تعالى « ليس
كمثله شيء وهو السميع البصير ولكن هذه الاستحالة غير موجودة هنا
في القول بحشر الأجساد مع الأرواح فوجب ترك النصوص على ظاهر
دون تأويل » (١) .

(١) التهافت ص ٢٧٣ وما بعدها .

١٤ - خاتمة : بين الغزالي وأئمة فلاسفة العصر الحديث

من المناسب هنا - ما دما نتكلم عن صلة الغزالي بالفلسفة والفلاسفة - أن نشير الى أن له مواقف أخرى خارج مناقشات فلاسفة الاسلام وأساتذتهم اليونانيين .. هذه المواقف لها طرافتها وسبغها على من جاء بعده من فلاسفة العصر الحديث ... وأعنى بذلك موقفه من الشك وموقفه من الاحتمالية فى القوازين ...

فقد عرفنا فى سيرة حياته أنه تعرض لأزمة شك عنيفة اسمرت معه حوالى شهرين ، جعلته يشك فى المعقولات والمحسوسات ، ويقول لعل هنالك حاكما أعلى من العقل يجعلنى أقول عندما أجمع $1 + 1 = ١$ فأقول اثنين بدلا من ثلاثة ... وهو نفس المثال الذى ضربه ديكارت فيما بعد ... وقال عنه لعل هنالك شيطانا خبيثا يجعلنى أحكم بهذه النتيجة . ثم شك الغزالي فى الخواص والمحسوسات بنفس الطريقة التى شك بها ديكارت ، حتى ليذهب الغزالي الى آخر المدى فى شكه فيقول : ولماذا لا تكون حياتى التى أحيها فى اليقظة الآن ... هى على مثال ما أراه فى النوم ؟ وهو نفس السؤال الذى طرحه ديكارت على نفسه ... ثم رجع الغزالي الى نفسه بعد ذلك فوثق بها وبما عنده من ادراك لحقائق الواقع ... وأرجع ذلك الى هداية الله له ... وما قال له ديكارت فيما بعد لا يخرج عن هذا المعنى ... وهذا توافق جد عجيب ... فبماذا فعله ؟ !

شئ آخر ... وهو أن ديكارت قد نحى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها فى رأيه لا تدرك الا بعدد من السماء خارق للعادة ، فارتد بهذا الى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين .

والغزالي السابق على ديكارت قد توصل الى نفس الشئ حيث جعل غرضه الأول والآخى من تأليف كتابه (تهافت الفلاسفة) هو اثبات أن العقل قاصر عن ادراك حقائق الأمور الإلهية ، وأنه لا يمكن

التحويل عليه بشأنها ، ودعا فيما يتصل بهذه الأمور الى مصدر آخر هو
خبر النبی المعصوم (١) .

هذا عن أوجه الشبه بين ديكارت والغزالي .

أما عن تشابه الغزالي مع غير ديكارت من فلاسفة العصر الحديث
فهو ذلك التشابه القائم بينه وبين أرباب الوضعية الحديثة في جانين
من جوابهم وان يكن خالفهم في الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه ، فهو الوثوق بالعلوم
الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية .

والجانب الثاني هو : اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحاً لا تبلغ
مرتبة اليقين ... لأنه لا ترابط اطلاقاً بين ما يسمى مسيياً وما يسمى
مسيياً وانما هو ترابط عادي .

وهذا الاقتران العادي هو من تقدير الله سبحانه بخلقها على
التساوى لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للنقض ، بل في المقذور
خلق الشبع دون الأكل . وخلق الموت دون جز الرقبة . وادامة الحياة
مع جز الرقبة . وهلم جرا ... الى جميع المقترنات .

وحصول الاقتران مثلاً ... هو عند ... وليس بـ

أما الوجه الذي خالفهم فيه فهو افكارهم للميتافيزيقا . وقال ان
تلك الأفكار لا يقوم عليه دليل صحيح . لأننا نعرف عالم الغيب عن
طريق النبی . وهو معصوم من الخطأ .

(١) انظر : سليمان دينا - تهافت الفلاسفة - المقدمة ص ٢٩ ، وهي
المقدمة القيمة التي كتبها للتهافت حينما نشرة بالقاهرة .

وعلى ذلك يمكن تقسيم منهج الغزالي في المعرفة الى ثلاث
شعب هي :

- ١ - المعرفة الغيبية ... عن طريق الوحي •
 - ٢ - المعرفة المنطقية والرياضية ... وطريقها العقل •
 - ٣ - المعرفة التجريبية ... وطريقها الحواس • وغايتها الظن
لا اليقين •
- وباتهاء كلامنا هنا - ينتهى بنا القول ... فى الغزالي •

الباب الثالث

الفلسفة في المغرب الاسلامي

- الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي .
- ابن ماجه .
- ابن طفيل .
- ابو الوليد بن رشد .

الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي

● توطئة :

دخلت الأندلس في حكم الأمويين وظلت السيادة لهم زهاء قرنين ونصف من الزمان . وقد ابتداء هذا الحكم ٩٢ هـ وهو العام الذي فتح فيه طارق بن زياد هذه البلاد وكان طارق أحد قواد موسى ابن نصير عامل الأمويين على إفريقية . وظلت ولاية الأندلس تابعة للخلافة الأموية في دمشق ٥٠٠ حتى إذا ما سقطت الدولة الأموية عام ١٣٢ هـ وجاء السفاح أول مؤسس للخلافة العباسية وتعقب الأمويين بالقتل ، حينئذ فر حفيد لهشام بن عبد الملك وهو عبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل وبصقر قرش الى الأندلس ، وانهز فرصة الخلاف بين القيسية واليمينية فتغلب على الولاة وبايعه الساس بالامارة وجعل فيرطبة عاصمة امارته ٥٥٥

وقد توارد على حكم هذه البلاد ملوك وأمراء عديدون ٥٥٥ انتهى الأمر بهم الى زوال ملكهم عنها ٨٩٢ هـ بعد حكم دام نحو من ثمانية قرون .

الحركة الفلسفية والعملية في الأندلس

اتصلت الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي بنظيرتها في المشرق عن طريق رحلات العلماء من المغرب للمشرق (حيث بغداد ودمشق والحجاز) ٥٥٥ وكان أول ما أخذوه من علوم الفلسفة آنذاك الطب والتنجيم ٥٥٥

ولكن تأخر ظهور الفلسفة في المغرب عنها في المشرق حوالى قرنين من الزمان ، ذلك لأن السريان في الشرق نقلوا الفلسفة اليونانية الى السريانية فبقيت محفوظة في مدن الشام ، حتى اذا خضع الشام للإسلام واستقرت الدولة الأموية لم يجد العرب جهدا في نقل الفلسفة وهو العمل الذي نهض به السريان بتشجيع الخلفاء والأمراء .

وكما بدأت حركة النقل بالعلوم ثم بالفلسفة في المشرق كذلك مرت حركة طلب العلم ثم الفلسفة في المغرب . وذلك بفضل الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) الملقب بالمستنصر بالله الذي جلب كتب الفلسفة وغرائب ما صنف بالشرق وذلك منافسة منه لما كان يفعله الفاطميون من الاشتغال بالفلسفة وتغريب الحكماء والأدباء . . لأنه من الأمويين الذين حكموا الأندلس .

ومما يروى عنه في ذلك انه أرسل ألف دينار من الذهب الى أبي الفرج الاصفهاني ليفتني منه أول نسخة من كتاب الأغاني . وقد قرىء هذا الكتاب بالفعل في الأندلس قبل أن يقرأ في العراق .

وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن بتييد الحكم وأمثال ذلك .

وكان يبعث في شراء الكتب رجالا من التجار ، وجمع في قصره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط ، والاجادة في التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده . . وبذلك أصبحت الأندلس منذ أواسط القرن الرابع ممهدة لظهور الفلسفة القائمة على الطب من جهة وعلى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك من جهة أخرى . . . (١) .

وكان أعيان السراة والتجار يقدسون بالخلفاء في هذا الاقبال . على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ .

وكان الاشتغال بالفلسفة منوعا الى نوعين : نوع أميل الى التصوف منه الى الفلسفة البحتة ، وهؤلاء أتبعوا من الفلاسفة أفلوطين . وربما

(١) الأهواني - أحمد فؤاد - الفلسفة الاسلامية ص ٨٧ - ٨٩

بعد من أولادهم ابن مسرة (ولد ٢٦٩ هـ) الذى كان من مدرسته
ابن سبعين •

النوع الثانى : من اشتغلوا بالفلسفة الصرفة على النحو الذى سار
عليه أرسطو وربما كان أولهم بمعنى الكلمة (ابن باجه) وهو المعروف
بابن الصائغ الذى توفى ٥٣٣ هـ وكان ابن حزم الذى ولد فى قرطبة
عام ٣٨٣ قد سبقه الى الكلام فى الفلسفة ••• لكنه كان اقرب الى
الفقهاء والمتكلمين والأصوليين منه الى الفلاسفة لأنه ألف فى هذه العلوم
كتبا قيمة • وأما أهم كتبه فى الفلسفة والأخلاق فهى (طوق اليمامة)
فى الحب وكتاب الأخلاق والسيرة وفيه يصور حياة أهل عصره • ثم كتاب
الفصل فى الملل والأهواء والنحل ••• وهو فى مقارنة الأديان • فمن
هو ابن باجه هذا ؟

الفصل الأول

ابن باجة

عاش ابن باجة في عصر المرابطين . . . وهو يعرف باسم : أبو بكر ابن يحيى بن الصائغ . ولد في سر قسطه في القرن الخامس الهجري . وتجمع المصادر على قصر حياته . وكانت وفاته ٥٣٣ هـ (١) .

وكان هذا العصر عصر اضطهاد للفكر وأصحابه . وقد تأثر كثيرا بالفارابي سواء في حياته (إذ كان محبا للعزلة والموسيقى مثله) أو في عمق تفكيره وأصالته . وقد تأثر به ابن رشد والبرت الأكبر .

أما آثاره الفلسفية فلم يستطع اتمامها ، وله رسالة في المنطق ورسالة في النفس ، وأخرى في اتصال الانسان بالعقل الفعال . ثم رسالة في الوداع . ولكن أهم رسائله على الإطلاق هو : تدير المتوحد . وله أيضا شروح على كتب أرسطو .

وقد رفض اتجاه ابن مسرة (ولد ٣٦٩ هـ) المائل الى التصوف ، كما رفض الغزالي في قوله بأن الحقيقة يمكن امتلاكها بنور يقذفه الله في القلب . فقال ابن باجة إن الحقيقة تأتي من النظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية . وكتابه تدير المتوحد يبين فيه معالم الطريق الموصل الى العقل الفعال . فلتقف قليلا عند هذا الكتاب : وكذا رسالة الوداع :

(١) وقد رووا آفة وزر جوالى عشرين سنة لأبى بكر بن ابراهيم صهر على بن يوسف بن تاشفين رئيس المرابطين .

تدبير المتوحد

معنى المتوحد : (النبتة التي تثبت من تلفاء نفسها وتنتحي فاحية وحدها) فانه تعرض في هذا الكتاب للمدينة ووصفها على نحو مختصر من جمهورية أفلاطون . وعنده أن المدينة الفاضلة هذه قد خلت من صناعة الطب وصناعة القضاء ، لأن أهلها لا يمرضون ولا يظلمون ورأى أن الخير في أن يعيش الإنسان وحده بعيدا عن الناس حتى ولو كان مضطرا الى العيش بينهم بجسده . ومن رأيه أن هناك عقلا واجدا كليا اقْتَبَسَ كل فرد منه قسبة تختلف كبرا وصغرا وربما كانت هذه الفكرة من الأسس التي بنيت عليها فكرة وحدة الوجود .

أما لفظة التدبير فتقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة (وهي هنا الاتحاد بالعقل الفعال) .

وهذا المجتمع الذي رسمه في المدينة تسود فيه الفضيلة . وتنتفي الشرور وذلك بفضل اتصال الأفراد المتوحدين بالعقل الفعال .

والخلاصة أن المتوحد هو الذي يعيش طبقا لدواعي العقل ، وينمي عقله في جو من الحرية الخالصة . ولا يتسبى له ذلك الا باعتزال المجتمع . والعكوف على تعليم نفسه ، ثم الاتصال بقرائه لتكوين دولة الغريباء داخل الدولة غير الكاملة فيكونون كأصدقاء ، تقرر المحبة نظام جماعتهم وهم السعداء حقا والخاللون الذين أصبحوا أقوارا مشرقة تجدد نفوسهم راحتها في الاتحاد بالعقل الأعلى مصدر الفيض والنور .

رسالة الوداع

أبان فيها فضل العلم والمعرفة وفضل التأمل الفلسفي ، وأنها وحدهما يوديان بالإنسان الى معرفة الطبيعية ، ويعيناه على تعرف نفسه ويوصلانه الى العقل الفعال ، كما يتعرض فيها للنفس الانسانية ونهايتها . . . الخ .

وفي هذه الرسالة آراء في اتحاد النفوس ، أخذها منه ابن رشد •
وقد سماها رسالة الوداع لأن ابن باجة كان على سفر طويل ، فكتبها
لصديق من أصدقائه ليترك له آراءه اذا قدر أن لا يلتقيا • وفيها
بحث في قيمة المعرفة على نحو ما تراه في كتاب الشفاء لابن سينا •

* * *

الفصل الثاني

ابن طفيل

٥٠٦ - ٥٨١ هـ = ١١١٠ - ١١٨٥ م

● هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل الأندلسي القرطبي . ولد على مقربة من غرناطة بالأندلس ، وليس تاريخ مولده معروفا بالضبط . اشتغل في ابتداء أمره بالطب ، واشتهر بهذه الصناعة ، وله فيها تأليف ضائعة ، وكافت بينه وبين ابن رشد مراسلات حول كتاب الكليات لابن رشد مما يدل على رسوله قدم ابن طفيل في الطب . كما كافت له آراء في علم الفلك ذكرها البطروجي المنجم .

● واتصل ابن طفيل بأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين فأصبح طبيبه الخاص من سنة ٥٥٨ الى سنة ٥٨٠ هـ وكان أبو يعقوب يقرب العلماء والفلاسفة ، فسأل ابن طفيل أن يشرح كتب أرسطو ، فقدم اليه أبا الوليد ابن رشد ورشحه لهذا العمل فقام به خير قيام ولما تولى ابن طفيل عن وظيفته طبيبا للسلطان ، خلفه في ذلك ابن رشد ، وكان أبو يعقوب متعلقا بابن طفيل شديد الشغف به والحب . ولما توفي أبو يعقوب ظل ابنه أبو يوسف محتفظا بصداقته حتى أنه حضر بنفسه جنازة ابن طفيل بمراكش (١) .

مؤلفات ابن طفيل

لم يبق لنا من مؤلفات هذا الفيلسوف الا رسالة المسماة (حي بن يقظان) وهي رسالة مشهورة في العربية واللاتينية على السواء ، ترجمها بوكوك في القرن السابع عشر ، ولها ترجمات حديثة بالاسبانية والفرنسية والانجليزية والألمانية .

(١) الأهواني - الفلسفة الاسلامية - ص ٩٥

● وتسمى هذه الرسالة أيضا أسرار (الحكمة المشرقية) ويكفى أن ننظر الى عنوانها الصحيح وهو : (رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية ، استخلصها من دمر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على ابن سينا الامام الفيلسوف الكامل العارف أبى جعفر (كذا) ابن طفيل) لنعلم انه يتابع الشيخ الرئيس فى حكمته المشرقية أو الاشراقية ، وهى فلسفة صوفية متأثرة بالافلاطونية المحدثة (١) .

حى بن يقظان : عند ابن طفيل

● حى بن يقظان فى قصة ابن طفيل هو عبارة عن انسان عاش فى جزيرة مهجورة .. وكأى قد وصل اليها طفلا قذفت به مياه البحر فى تابوت أحكمت أمه قفله بعد أن أروته من الرضاع ، وكانت أمه أميرة مضطهدة فى جزيرة مجاورة فاستودعت ابنها أمواج البحر حتى تنجيه من الموت .. هذا فى رواية .

وفى رواية أخرى انه فى جزيرة مهجورة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، وفى ظروف طبيعية ملائمة يولد طفل من طينة تخمرت على مر السنين من غير أب ولا أم ..

● هذا الطفل تبنته غزالة وأرضعته وحنّت عليه كأمه . ونمنا (حى) . وأخذ يلاحظ ويتأمل ، وكان الله قد وهب ذكاء وقادا ، فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه ، فاهتدى الى النار ، وصنع الآلات والسلاح ، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير الى أن يدرك نفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها وقد وصل الى ذلك بطريقة الفلاسفة . وأدنت به هذه الطريقة الى أن يحاول عن سبيل الاشراق الفلسفى الوصول الى الاتحاد بالله .

● وهذا الاتحاد - أو الاتصال - هو العلم الغزير والسعادة القصوى المتصلة بالخالدة ، ولكى يصل « حى » الى ذلك دخل مغارة

(١) الأهوانى - الفلسفة الاسلامية - ص ٩٦

وصباح أربعين يوما متواليه مجتهدا في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن بدنه بوساطة التأمل المطلق في الله لكي يبلغ الاتصال به . حتى أدرك ما أدرك .

● وعندما بلغ هذا المبلغ لقي رجلا تقيا صالحا يسمى (أسأل) أقبل من جزيرة مجاورة يحسبها الناس مهجورة من البشر . وقام (أسأل) بتعليم صاحبه المنفرد بنفسه الكلام . وهو سبيل التفاهم والافهام وأطلع (أسأل) على الطريق الفلسفي الذي ابتكره (حى) لنفسه ورأى فيه تعليلا علويا للدين الذي كان يعتقد ، كما رأى فيه تفسيراً لكل الأديان المنزلة .

● ثم اصطحب (أسأل) حى بن يقظان الى الجزيرة المجاورة التي كان يحكمها ملك صالح يسمى « سلامان » وهو صاحب (أسأل) الذي كان يرى ملازمة الجماعة وتحريم العزلة . وطلب اليه أن يكشف الى أهل الجزيرة عن الحقائق العليا التي وصل اليها فلم يوفق ، وعندئذ اعترف كل من أسأل وحى بن يقظان بأن الحقيقة العليا لا تتفق مع بلقية العامة ، لأنهم مكبلون بأغلال الحواس ، وعرفا أن الانسان اذا أراد الوصول الى التأثير في أفهامهم الغليظة فلا مفر له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة .

وكان نتيجة ذلك أن قرر اعتزال هؤلاء الناس المساكن الى الأبد ، مع نصيحهم بالتمسك بأديان آبائهم وأجدادهم . وعاد حى وصاحبه الى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الالهية الخالصة التي لا يدركها الا القلائل من الناس (١) .

(١) ملخص عن : جوثالث بالنشيا : تراث الفكر الأفندلسي — ترجمة

حسين مؤنس ص ٣٤٩ — ٣٥٠

تقلا عن : الأهواني — الفلسفة الاسلامية ص ٩٧ — ٩٩

— وانظر أيضا — أحمد أمين : حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل

والسهروردي — دار المعارف — ص ١٠ — ١١

● والأساس الفلسفي لهذه القصة هو الطريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين على مذهب الأفلاطونية الحديثة (نظرية الاتصال) .
وقد صور ابن طفيل الإنسان الذي هو رمز الفعل في صورة حي ابن يقظان (واليقظان هو الله) وقد رمى ابن طفيل من ورائها الى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة ، وهو موضوع شغل أذهان مفكرى المسلمين كثيرا .

مسلك ابن طفيل في قصة حي بن يقظان

بدأ ابن طفيل في انتقاد بعض الفلاسفة قبله فبدأ ينقد الفيلسوف المشهور ابن الصائغ . وهو فيلسوف عالم في الطب والفلك والطبيعة والرياضة وشهر بالاحاد فتألفت عليه الحكومة والشعب . وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس . وقد كتب شروحا كثيرة على بعض مؤلفات أرسطو وصنف كتباً عديدة .

● رماه ابن طفيل بالقصور في التفكير .

● كما نقد الفارابي واتهمه بأنه كثير الشكوك قليل البث في المشاكل الفلسفية .

● كذلك نقد فلسفة ابن سينا زاعماً أنه ألف كتابه (الشفاء) على مذهب أرسطو . مع أن الأمر ليس كذلك .

● كذلك نقد الغزالي بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطرباً يربط في محل ما يحله في محل آخر ، ويكفر في أشياء يحلها في موضع آخر .

● ثم بدأ يقص علينا قصة حي بن يقظان نفسه فأول ما اعترضه من المشاكل مشكلة خلق الإنسان أو كيف ظهر أول إنسان على وجه الأرض .

واقترح لذلك رأيين : رأى ذهب فيه الى التولد الذاتي من الأرض

والرطوبة والحرارة .. ورأى يذهب فيه الى التولد السادى من
أب وأم ...

● ومن القصة تعرف أن ابن طليل يذهب فى المعرفة الى المذهب
العقلى والكشفى معا ، وأن الأفسان بملكته هاتين يستطيع أن يرتضى
بنفسه من المحسوس الى المعقول ، ومن المعقول الى الكشف وأن
الفكر مستقل عن اللغة . وهذه مسألة اختلف فيها الفلاسفة
كثيرا شرقا وغربا ..

● ومعزى القصة هو أن العقل والشرع متفقان فى الأصول . وأن
اختلفا فى الفروع .. لأن الدين يوجب تفاصيل لا يصل اليها العقل
كالصلاة والصوم والزكاة والصج^(١) ...

* * *

الفصل الثالث

أبو الوليد بن رشد : الشارح الأكبر

(٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م)

١ - نشأته وسيرته : هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز الحضارة والعلم الاسلاميين في الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة . وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس ، وأكثرهم تضلعا . وقد ولي فيلسوفنا منصب قاضي القضاة في الأندلس ، وعرفت له مباحث جلية في الفلسفة ، وفي الفقه ، وفي الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد اذن في بيت علم ودين ... ورثهم عن أبيه وجده ... ولذلك يسمى أيضا بابن رشد الحفيد ... ودرس الفقه على مذهب الامام مالك ، ثم عكف على الأدب شعره وثره ... والرياضيات ، والطب ... والحكمة ... وكان من أساتذته في هذه العلوم : ابن بشكوال وابن مسرة ، وأبى جعفر هارون .

سمع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت (مؤسس دولة الموحدين ٥١٥ هـ والملقب بالمهدي) فدعاه الى مراكزه واستفاد به فى اثناء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها . ثم اتصل بخلفه يعقوب ابن يوسف الملقب بالمنصور بالله (٥٨٠ - ٥٩٥ هـ) = ١١٨٤ - ١١٩٨ م . وكان أبو يعقوب هذا محبا للعلم والعلماء ميالا للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن طفيل . قد أشاد فى مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية ، فاستدعاه الخليفة وأكرمه وجعله من خاصته .

ثم عينه قاضيا في أشبيلية عام ١١٦٩ م • ثم عينه ١١٧١ م قاضيا في قرطبة • ثم استدعاه ١١٨٢ م وعينه طبيا خاصا به ، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة •

في أثناء هذه الفترة - وأثناء صلته بأبي يعقوب يعكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ففسرها ثلاث مرات : أحداها يسمى الشرح الكبير والثاني الشرح المتوسط • والثالث الشرح الصغير ••• وتوصل إلى تلخيصها - إلى حد ما - من شوائب الأفلاطونية المحدثه • ويقال إن ذلك كان بفصل ابن طفيل بعد أن شكك إليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة إلى العربية •

ولما توفي أبو يعقوب وخلفه ابنه أبو يوسف ظل ابن رشد محتفظا بمكانته لديه كما كان في عهد والده ولكن ذلك لم يدم طويلا ، إذ آثار ذلك عليه الحسد والحقد لدى الفقهاء ••• الأمر الذي دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى ابن رشد عام ١١٩٥ م ••• فكان من نتيجة ذلك أن أمر الخليفة بإحراق كتبه ونفى الفيلسوف إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقي من قرطبة تسمى (اليسانة) فشنع عليه الفقهاء أيضا ••• وقالوا : نفى إلى أقاربه •••

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف - كان في حرب مع الفونس التاسع ملك كشتالة - أحس بحاجة إلى استعجاب رضا الشعب ومؤازرته له ••• وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم ••• فاستعجاب أبو يوسف لدعواتهم وأنزل العقاب بابن رشد ••• ولكن بعد أن هدأت الأحوال - استعجاب الخليفة لوساطة بعض الناس الذين يعرفون ابن رشد جيدا ••• وأخلى سراح ابن رشد وأباح دراسة الفلسفة ••• ودعاه إلى بلاطه في مراكش حيث توفي ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) وعمره اثنان وسبعون سنة • ودفن بمراكش • تم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده •••

١ - شهرته

مات ابن رشد وترك خلفه شهرة عريضة في العالم الغربي تفوق شهرته في العالم الشرقي (الاسلامى) بكثير... حتى لقد اطلقوا عليه لقب الشارح الأكبر لما عرف عنه من احاطته بفلسفة أرسطو وشروحه عليها... وقد ظهرت الاتجاهات الرشدية في الفلسفة المسيحية... وكان القديس توما الأكوينى من أشد المعجبين به والمتأثرين بفلسفته... ولم يلبث أن ظهرت حركة فلسفية كبرى في أوروبا تحمل اسمه... ويطلق عليها (الرشديون) أى اتباع مدرسة ابن رشد... وقد هاجمته الكنيسة... لكنهم لم يستجيبوا لها... وصاروا فيما بعد رسل الحضارة والتنوير والنهضة في أوروبا^(١)...

٢ - مصنفات ابن رشد

لابن رشد مصنفات كثيرة بعضها فى الفقه المالكى (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) وبعضها الآخر وهو أكثر فى الفلسفة وهذه منها شروح على كتب أرسطو بلغت ثلاثة شروح : الشرح الكبير والشرح المتوسط ، والشرح الصغير... وبعضها مصنفات له هو... كما أن له مصنفات فى الطب هو : (الكليات فى الطب) الذى صنّفه وعمره ٣٦ عاماً... وقد أشار على ابن زهرى صديقه أن يقوم بتأليف كتاب فى جزئيات الطب... ففعل وتكون من الكتابين موسوعة فى الطب... ومصنفاته الفلسفية التى يهنا أن نتعرف عليها فى دراستنا هنا بوجه خاص هى :

١ - (تهافت التهافت) الذى صنّفه رادا على كتاب الامام الغزالى (تهافت الفلاسفة...)

(١) يمكن الرجوع فى هذا الى كتاب الأستاذ العقاد : ابن رشد والى الكتاب القيم الذى قدمته الدكتورة زينب الخضيرى عن أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى.

٢ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال •

٣ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة •

وهي كلها موجودة ومطبوعة •

هذا ولما كان لابن رشد منهج قد اتبعه في عرض آرائه الانشائية وبعض هذا المنهج قواعد عامة فلسفية وبعضها قواعد استند اليها في النقد • لذلك كان لزاما علينا أن نبدا بتوضيح هذه القواعد وتلك •



٣ - المنهج الفلسفي عند ابن رشد

تكلم ابن رشد في رسالته (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال) على وجهه نظره في التوفيق بين الفلسفة والدين وبين الخطوات التي بنى عليها هذا التوفيق • ومن كلامه هناك يمكن استخلاص جملة المبادئ التالية :

١ - وجوب التفلسف أو كما يطلق عليه (النظر العقلي) أو « القياس العقلي » • وقد بين ذلك في رسالته المذكورة أعني (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال) معتمدا في هذا على أن القرآن قد حث على النظر العقلي وأمر بالاعتبار مشيرا الى قوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » والى قوله تعالى أيضا : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » بل انه ذكر هاتين الآيتين صراحة •

٢ - وجوب النظر في فلسفة الأقدمين والاعتبار بها ، والافادة منها وهو يقصد بذلك الفلسفة اليونانية صراحة وبعمامة ، والفلسفة الأرسطية بخاصة •

٣ - وضع الفكر الفلسفي في منزلة أسمى من الوحي : ولذلك

فأدى بضرورة تأويل نصوص الشرع إذا تعارضت مع العقل ومن هنا
تكون القاعدة الرابعة هي :

٤ - قانون التأويل : ومن هنا وتطبيقا لقانون التأويل عنده قسم
الثامن إلى ثلاث مراتب هي :

(أ) صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً * وأولئك هم الخطائيون
(أى الذين لا يصلح لهم سوى البراهين الخطائية وهى المأخوذة
من مقدمات مقبولة أو من مقدمات مظنونة - والمقبولة هى المأخوذة
من أفاضل العلماء والمشهورين - والمظنونة هى التى يطلب على الظن
رجحانها مع تجويز نقيضها) *

(ب) أما الصنف الثانى فهم : أهل التأويل الجدلوى وهؤلاء هم
الجدليون ويقصد بهم المتكلمين * * * وهؤلاء يأخذون حججهم من
المسلّمات والمشهورات *

(ج) أهل اليقين : وأولئك هم البرهانيون أى الفلاسفة ، طبقات
الثماس أذن من حيث القدرة على الفهم : عامة - متكلمون فلاسفة *

يستتبع هذا أن تكون الكتب التى تكتب للناس مراعى فيها هذا
التصنيف * فهذه الكتب لا تصلح إلا للعامة * * * بحيث لا يتجاوزونها إلى
غيرها ، حتى لا يحدث لهم شغب تقى يقولهم * * * كنا لهذا هتاك كتبنا
للجدليين - وأخرى لأصحاب البرهان * وكل حسب استعداده * والفرق
بين اتّوعين أن كتب أصحاب البرهان يصرح فيها بالتأويل * *

أما كتب أهل الجدل وكتب الجمهور * فلا يصرح فيها بشيء من
التأويل *

وهنا يعيب ابن رشد على الغزالي عجزه عن البراهين والتأويلات
ففى كتابها للعامة * * *

٥ - لا تناقض بين الدين والفلسفة • لأن كليهما حق ، والحسق لا يضاد الحق ، بل ولا يتعدد •

٤ - المنهج النقدي عند ابن رشد

ناقش ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة في بيان عقائد الملّة » الفرق المشهورة في عصره هي :

- ١ - الأشعرية •
- ٢ - المعتزلة •
- ٣ - الباطنية •
- ٤ - الحشوية •

وقال بضلال هذه الفرق وتبطلها عن منهج الشرع حسب ما يراه هؤلاء : وتنفذ بين أسباب ذلك • ومن جملة كلامه لخرج بالمبادئ التالية :

١ - اعتبار العقل أساس : ولذلك يجب تأويل ما خالفه من نصوص • ولذلك أيضا كان ينقد الأشاعرة على وجه الخصوص لاستعمالهم براهين ليست يقينية بل جدلية وذلك في معرض تدليلهم على وجود الله تعالى • وقام فعلا بنقد هذه الأدلة نقدا تفصيليا • وكذلك نقد المعتزلة في إبعادهم عن الطريق اليقينية رغم أنهم يدعون أنهم من أهل العقل ، لكن براهينهم ليست يقينية •

وعلى هذا الأساس قام بنقد الحشوية لاغفالهم العقل كلية بل ومحاربتهم لاستعماله في جانب الدين •

وهذا الأساس العقلي هو نفسه الذي جعله ينقد الصوفية أيضا في منهجهم الذوقي الذي يقولون عنه ان هو طريق الوصول الى معرفة الله • مفضلا عليه المنهج العقلي •

٢ - الأساس الثاني في منهج ابن رشد النقدي : هو اعتباره

أن الكون كله تشمله ضرورة حتمية من الترابط الواقع فيه بين الأسباب ومسبباتها ، أو بين العلل والمعلولات . ولذلك قد دليل المتكلمين على وجود الله تعالى المسمى بدليل الامكان والوجوب قائلا ان هذا الدليل يسمح بوجود خلطة في نظام الكون لأنه يقول بإمكان تغير الموجودات ، وأن وجودها الحالي ليس حتما استمراره ، بل هو قابل للتغير . . . وهذا في رأي ابن رشد غير صحيح ، لأن الكون مترابط وليس في الامكان أبدع مما كان .

٢ - الأساس الثالث : هو تقديره لأرسطو ولمذهبه تقديرا كبيرا وهذا هو السبب الذي جعله ينقد الغزالي بل وابن سينا أيضا ، قائلا ان الغزالي حينما هاجم الفلاسفة في كتابه التهاكت لم يكن في الحقيقة مهاجما لأرسطو نفسه ، بل لابن سينا ، وذلك لأن الغزالي اعتقد خطأ أنه آراء ابن سينا تمثل آراء أرسطو تماما . وذلك ليس صحيحا على إطلاقه لأن ابن سينا خالف أرسطو في بعض الأماكن ، وفهمه خطأ في بعض الأماكن الأخرى . ولذلك كان أولى بالغزالي أن يقول انه ينقد ابن سينا ، ولا يقول انه ينقد الفلاسفة جميعا لأن ابن سينا لا يمثلهم جميعا .

هذا ولما كان ابن رشد كثيرا ما يشير في كلامه الى أنواع الحجج قائلا ان هذه حجة جدلية ، أو ان هذه حجة برهانية لذلك أثرنا أن نورد هنا كلمة عن أنواع الحجج التي أوردها المناطقة في كتبهم ومنهم ابن رشد :

أنواع الحجج : عند ابن رشد وعشيرته :

١ - حجة خطائية : وتعتمد في مقدماتها على المقبولات والمظنونات .

٢ - حجة جدلية : وتعتمد في مقدماتها على المسلمات والمشهورات .

والفرض منها الزام الخصم . والمشهورات مأخوذة من العادات والشرائع والآداب التي يؤمن بها الناس . أما المسلمات فهي ما يسلم به الخصم .

٣ - حجة برهانية : يعتمد في مقدماتها على اليقين - وهي مقدمات مأخوذة من مصدر اليقين التي هي عند المناطقة ستة هي :

- (١) الأوليات *
- (٢) المحسوسات *
- (٣) المجزئات *
- (٤) الحدسيات *
- (٥) القضايا التي عرفت بنفسها لا توسط (مثل الأربعة زوج) *
- (٦) المتواترات ***

٤ - أما القياس المؤلف من المخيلات فيسمى شعرا *
٥ - كذا القياس المؤلف من الوهميات فيسمى سنسطة * والغرض منه افحام الخصم وتعليطه *

والقياس الجدلي يقع شبه اليقين - وكذلك القياس البسوطائي
أما القياس الخطابي فهو يقع ظنا غالبا *

وأما القياس الشعري : فلا يقع تصديقا ولكنه يقع تخيلا محركا
يلتفئ إلى اقتباس واقساط *

٥ - مذهب ابن رشد الفلسفي

● نستطيع الآن فحمل مذهب ابن رشد في أنه مذهب عقلي : أنه يقدس العقل ، ويرفع من شأنه ، وبه يفسر المعرفة والوجود على سواء *

والعقل أساسا يقوم على المعالي الكلية التي تضم تحت جناحيها
أشتات الجزئيات * فالكليات تصورات ذهنية وليست موجودة في الخارج ، على عكس ابن سينا الذي يمسك العصا من وسطها * وقد كانت مشكلة الكليات ذات شهرة كبيرة في العصر الوسيط *

● كذلك يؤمن ابن رشد صاحب المذهب العقلي بارتباط الأسباب

بالمسببات • لأن الإيمان بالسببية هو أساس العلم الطبيعي وأساس الفلسفة العقلية وهو يعيب على الغزالي أنه يهشم الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات حتى يفسح المجال للقدرة الالهية •
وهاجم الفلاسفة في كتابه التهافت لقولهم بهذا المبدأ • فزد عليه ابن رشد في هذا ••

● وابن رشد يفسر الدين تفسيراً عقلياً مع رجوعه في ذلك إلى القرآن • فهو في « فصل المقال بين الحكمة والشرعة » يذهب إلى أن معرفة الصانع لا تكون إلا بالنظر في الكائنات التي خلقها الله للاستدلال منها على وجود الصانع • وقد سلق الله في كتابه دليلين لخصهما ابن رشد في دليل الضاينة ودليل الاختراع (١) •••

التوفيق بين الحكمة والشرعة

عند ابن رشد

رصد ابن رشد لهذا الجواب رسالته الهامة والشهيرة المعنونة باسم (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال) حيث بين فيها حكم الفلسفة أو النظر العقلي • كما يطلق عليه • من حيث الاباحة والمنع في نظرية الشرعة • وكان السبب الذي دفعه إلى ذلك هو ما نُسب من كراهية الناس للفلسفة ••• ولما كان هو أحد المشتغلين بها المحيين لها فقد أراد أن يوفق بينها وبين الدين الذي يعتنقه ويؤمن به وهو الاسلام • وكان مسلكه هذا مثل مسلك من سبقه من فلاسفة حيث أجمعوا كلهم على ألا تعارض بين الدين والفلسفة • فقبل ذلك الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل ••• وكان موضوع التوفيق عندهم هو أهم الموضوعات على الإطلاق •

وفي رسالة (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال) •

(١) الأهواني — الفلسفة الاسلامية — ص ١٠٦

أوضح الفيلسوف ابن النظر العقلي أمر جاء في الشرع ، الذي أمر به أما على جهة الوجوب أو على جهة الندب ، من ناحية أن النظر في الموجودات يؤدي إلى معرفة الصانع . وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم .

ويستدل ابن رشد على وجوب النظر العقلي أو التفلسف بقوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » .

ثم يستدل على وجوب استعمال القياس العقلي الذي هو أساس التفلسف بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ذاهبا إلى أن معناها الدعوة إلى استعمال القياس العقلي أو القياس الشرعي معا . من المعلوم ، وليس ذلك إلا القياس .

وهذا النظر الفلسفي — أو كما يسميه القياس — واجب على من يؤمله له ملكاته العقلية وظروفه الحياتية .

ثم ينتقل ابن رشد فيبين وجوب دراسة المنطق تفصيلا فيقول بأن الذي يشتغل بالقياس يجب عليه معرفة أنواع الأقيسة وأنها تنحصر في أربعة : القياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي ، والقياس المخالطي . ثم يقول :

وإذا اعترض معترض على أن القياس العقلي بدعة لم تكن موجودة في الصدر الأول . فالرد عليه هو : وكذلك القياس الفقهي لم يكن هو الآخر موجودا في الصدر الأول ، ومع ذلك وافق عليه الفقهاء ولم يقولوا أنه بدعة .

وهو بهذا الرد قد اتخذ دليلا من تسليم الفقهاء بالقياس الفقهي أي أنه رد اعتمد فيه ابن رشد على ما يسلم به الخصم ، وهم الفقهاء هنا .

وسياتى بعد قليل أنه يعتبر هذا البرهان ليس يقينياً بل جدلياً •
ثم يقرر بعد ذلك بأنه ما دام ضارَّ النظر العقلى أمراً مشروعاً فى
الشرع ، فلا مندوحة (لا مفر) لنا عن الاستفادة بما ذكره الأقدمون
لأننا إذا بدأنا من البداية ضائع عمرنا ولم نستطع تحصيل ما حصلوه •
وسواء أكان القدماء مسلمين أو غير مسلمين ••

وهذان الأمران أعنى مشروعية التفلسف والأخذ عن القدماء شدد
عليها ابن رشد تشديداً كثيراً • وهو يريد ، بالمتقدمين فلاسفة اليونان
وبالأخص أرسطو ••••• مذكراً مرة أخرى بأننا فى الفقه وأصول الفقه
قد اضطررنا الى الأخذ بأراء من سبقونا من الفقهاء فى هذا
المضمار ••••• فلا ضير علينا من ثم أن نستعين فى الفلسفة بأراء من
سبقونا بل وإن نشكر لهم ما توصلوا اليه من الحق • وأن نعذرهم وتنبه
على ما أخطأوا فيه •

ثم ينتقل ابن رشد بعد ذلك الى بيان ما يجب علينا عمله ازاء
وجود أى تعارض بين العقل (الفلسفة) والشرع ، قائلا : إن كان هذا
التعارض قائماً فى موضوع سكت عنه الشرع ، فلا تعارض هناك
حقيقة • وذلك بالنظر المتعلق بالرياضيات والطبيعات • فإن النظر هنا
لا يتصور وجود تعارض فيه مع الشرع ، لأن الشرع لم يبحث هذه
الموضوعات •

أما اذا كانت الموضوعات التى نبحثها تكلم فيها الشرع وتعارضت
مع العقل فالواجب علينا هنا تأويل الشرع كى ينفق مع العقل • فالتأويل
هو منهج فى التوفيق بين الدين والفلسفة •

ومعنى هذا أن ابن رشد يجعل التفلسف أصلاً والوحى تبعاً ، وأنه
يضع العقل بمنزلة أسمى من الشرع • فالمعتبر عنده أولاً وأخيراً هو
النظر العقلى أو التفلسف ••••• فالعقل عنده هو الأصل ••••• وما وافقه
من الشرع قبلناه وما لم يوافقه أولناه •••••

وهنا يصل بنا الفيلسوف الى تصنيف الناس من حيث قبول ظاهر الشرع أو تأويله الى أصناف ثلاثة هي :

١ - العامة أو الجاهلون : وهم من ليس لهم قدرة على فهم النصوص الا بظاهرها وهؤلاء يسطون النصوص كما هي دون تأويل لأن التأويل في حقهم ربما يخرجهم من الايمان الى الكفر

٢ - المتكلمون : وهم العلماء الذين فصبوا أنفسهم للدفاع عن الدين لكنهم لا يستعملون أدلة يقينية ، بل جدلية ، ولذلك يسميهم « الجدليون » وذلك لأنهم يرضون من المقدمات التي يقدمونها في براهينهم بما هو مشهور أو مسلم عند الخصم أو مأخوذاً من أقوال العلماء ، دون امتناء منهم بما هو يقيني أو برهاني .

٣ - الفلاسفة : أو أصحاب النظر الخاص وهؤلاء هم الذين يجب في حقهم التأويل لأن لهم عقلية خاصة تجعلهم يفهمون ما يريد الشرع من وراء الأمور الظاهرة . .

والسبب الذي دفع ابن رشد الى هذه التفرقة بين الناس في تفهم هو قوله بأن الشرع أحياناً يصرح بالحقائق التي يسهل ادراكها عند الجميع : العامة منهم والخاصة والمتوسطين وحينئذ فلا يحتاج الأمر الى تأويل لكن أحياناً ما تكون الحقائق التي يريد الشرع تفهيمها للناس صعبة ، فحينئذ يلجأ الى أسلوب مجازي ، أو مزيج من الحقيقة والمجاز ، بحيث يفهم العوام من هذا الأسلوب ما يتلاءم مع مداركهم وأما الخاصة فيصلون الى تلك الحقائق عن طريق فهم المجاز ، ورده الى أصله ، وتأويل العبارات الواردة في الشرع وإدراك مغزاها الحقيقي ومن هنا تستطيع أن تفهم الحاجة الى الفلسفة والتفلسف .

ويقول ابن رشد أن الخاصة يجب عليهم ألا يكتشفوا للعامة عن التأويل أو يطلعوهم على المباطن من الشرع والأضلوا وكذبوا ولذلك عاب على الغزالي ما صرح به للعامة من أمور لا تليق الا بالخاصة .

ويستشهد ابن رشد على صحة تفرقه هذه بين العامة والخاصة وبين الظاهر والباطن بقول ينسب للإمام علي رضي الله عنه وهو : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » .

ومن ذلك تفهم ابن رشد كما قسم الناس الى عامة وخاصة فقد ادعى أن للقرآن ظاهرا وباطنا... وان لكل فئة من الناس ما يناسبها... ففتح بذلك باب التأويل على مبصرائه... وفي ذلك كان الخطر كل الخطر على العقيدة... على نحو ما حدث لدى التسيعة الباطنية والصوفية .

والحق أن الدين الاسلامي بعقائده وشرائعه واضح كل الوضوح ومن أجل ذلك سمي دين الفطرة... ومثل هذه الفطرة عندها الاستعداد الجلي لتلقى دين الله وأدراك ما فيه من عقائد وعبادات ادراكا صادقا لا لبس فيه فيما يقوله يحق الأستاذ الدكتور محمد مزروعة... (١) .

وهنا تقابلنا مشكلة هامة ، وهي ما موقف ابن رشد من الاجماع ، ولكن ابن رشد وقد تعرض لهذه المشكلة تراه يرد عليها بقوله ان المسائل النظرية في الشريعة لم يتقرر الاجماع فيها بطريق يقيني . كما تقرر في العمليات . وذلك سببه أن كثيرا ممن كان في الصدر الأول . قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون ابن للشرع ظاهرا وباطنا... فكيف يمكن أن يتصور اجماع منقول إلينا في مسالة من المسائل النظرية . ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس (١) .

(١) محمد محمود مزروعة - أضواء على المنهج النقدي لابن رشد

القاهرة ١٩٧٨ - ص ٦٤

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ومزروعة : المصدر السابق

ص ٦٥

• وهو من أجل ذلك يحظر الكشف عن الحقائق الباطنة لأحاديث في ذلك خطراً عليهم •

ولقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا يتسرب إليه الفوضى فيحدد النصوص التي يجب تأويلها ، وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل (وهم الفلاسفة) كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل (وهم الخاصة) وليسوا العامة •

والموضوعات التي لا يجوز التأويل فيها هي الأصول الثابتة وهي :

- الاقرار بالله تبارك وتعالى •
- وبالتبوات ، وبالسعادة الآخروية والشقاء الآخروية (١) •

موقف ابن رشد من الفرق في عصره

كما سبق القول فإن الفرق التي كانت موجودة في عصر ابن رشد هي : الأشعرية — المعتزلة — الباطنية — الحشوية • وكتب المعتزلة لم تصل إليه لذلك سكت عنهم — أما الأشاعرة والحشوية فقد قتلهم • • ورفضهم • • وكذلك الباطنية وهم الصوفية • وسنبداً بذكر رأيه في الحشوية •

موقف ابن رشد من الحشوية

الحشوية هم القائلون بأخذ النصوص القرآنية على ظاهرها دون أى تأويل • لأنهم يحرمون استعمال العقل في المسائل الدينية • وقد سموا حشوية لأنهم بأخذهم الآيات المتشابهة في القرآن من مثل قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » ، « ويبقى وجه ربك • • • » ، « الرحمن على العرش استوى » على ظاهرها فكأنهم قد أثبتوا لذات الله تعالى حشوا مادياً ، وهو ما يناقض آيات التنزيه •

(١) زينب الخضير — أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى
القاهرة ١٩٨٣ — ص ١٢٠ — ١٣٣

وهم يعتبرون رغم هذا من فرق أهل السنة ، وهم طائفة المحدثين بالذات حتى لقد جرى عرف كتاب ومؤلفي الفرق الإسلامية بالاشارة اليهم بأنهم حشوية أهل الحديث • ابن رشد يشير اليهم على أنهم كانوا موجودين في عصره وينتقد مذهبهم قائلا :

ان هذه الفرقة ضالة ، لأنها بحسب الظاهر من أمرها مقصره عن مقصد الشرع الذي دعا في أكثر من آية الى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ... » الآية ومثل قوله تعالى : « أفي الله شك فاطر السموات والأرض ... » الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى •

ثم قال ابن رشد ردا على سؤال ينتظر توجيهه اليه وهو : ولماذا لم يطلب النبي صلى الله عليه وسلم من الناس أن يؤمنوا بالله تعالى عن طريق هذه الأدلة العقلية ؟

• ويوجب على ذلك قائلا : ان العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه ، ولذلك قال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » ؟

أما من كان قليل العقل بطيء التفكير •• قال ابن رشد : مثل هذا فرضه الايمان بالله من جهة السماع •

وبذلك أنهى مناقشته للحشوية ••• الذين لا يأخذون إلا بالظاهر من الشرع ••• نعم : الظاهر فقط ••

تعليق : لا شك أن هذا المنهج الذي أتخذه الحشوية منهج خاطيء لأن الاسلام فيه من دلائل العقل على كل معتقد من معتقاداته الشيء الكثير •

: وأما نقد ابن رشد للباطنية الذين هم الصوفية لأنهم يقولون بأن معرفة الله أساسها السلوك - لا النظر العقلي - مستندي في ذلك. التي ظواهر نصوص من القرآن مثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا. فينا لنهدينهم سبلنا » ومثل قوله تعالى أيضا : « ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » الى أشباه ذلك .

قال ابن رشد : ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها الا أنها ليست عامة للناس ما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر. ولكان وجودها بالناس عبثا . والقرآن كله انما هو دعوة الى النظر والاعتبار وتبنيه على طرق النظر . (١) .

نقد ابن رشد للأشاعرة

. في محلك اثبات. وجود الله تعالى :

استدل الأشاعرة ومثلهم سائر المتكلمين على وجود الله تعالى بدليلين مشهورين هما :

دليل حدوث العالم - ودليل أسسوه دليل الامكان والوجوب وتفصيل الدليل الأول هو قولهم بأن العالم يتركب من أجسام وأعراض والأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ ، أى جواهر فردة ، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة ، وبالتالي تكون الأجسام التي تتركب من هذه الجواهر ، محدثة أيضا ، وإذا كانت محدثة ، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى .

قال العالم أذن بجميع أركانه ، وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة ، يعد مخلوقا كائناتا عن أول ، حادثا بعد أن لم يكن شيئا ، ولا عينا. ولا ذاتا ، ولا جوهرها ولا عرضا .

(١) محمود قاسم (دكتور) : محقق كتاب الكشف عن مناهج

الأدلة لابن رشد ومعاق عليه - القاهرة - الانجلو ١٩٥٥ - ص ١٤٩

والدليل على حدوث هذه الموجودات أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال ، بمعنى بطلان حالة وحديث حالة أخرى فالحالة التي حدثت بعد حدوثها معلوما ، بالضرورة والمشاهدة . وما كلف ضروريا لم يفتقر إلى الاستدلال عليه . أما الحالة التي بطلت ، فبطلانها بعد دليل لا شاهدا على حدوثها ، لا قدمها ، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت ، وإن التغير وبطلان الصفات وتغيرها ، إنما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود .

والى جانب هذا يستدل الأشاعرة بأكثر من آية من القرآن الكريم منها على سبيل المثال : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١) .

فتغير الأجسام التي منها يتكون العالم دليل على حدوثها واحتياجها إلى محدث أحدثها .

وعند الأشاعرة ابن المقارن للحوادث حادث هذا مبدأ يحرصون عليه جدا . . .

نقد ابن رشد لهذا الدليل .

يقول ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على ثلاث مقدمات هي :

(أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

(ب) الأعراض حادثة .

(ج) بما لا ينفك عن الحوادث حادث .

(١) البقرة — آية ١٦٤

وينقد ابن رشد المقدمة الأولى بقوله انها لا تكون صحيحة الا اذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى تشير اليها والتى تقوم بذاتها ، أما اذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم كما يرى المتكلمون ، فان هذا لا يعد أمرا واضحا يقينا . اذ من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة . واذا كان يوجد هذا الشك فلا يمكن اذن وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية .

أما المقدمة الثانية القائلة بحدوث الأغراض فيقول عنها بأنها ليست واضحة ولا يقينية . اذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الأجزاء أو الجزئيات الى حكم مطلق فان مشاهدتنا لحدوث بعض الأغراض لا يجعلنا نحكم بتطبيق ذلك على كل الأغراض وخاصة ما كان منها خاصا بالأجرام السماوية كخزكاتها وأشكالها .

معنى هذا عند المتكلمين أننا نقيس الغائب على الشاهد وهذا لا يجوز عند ابن رشد الا اذا تيقنا أن طبيعة الشاهد والغائب مستويتان . وكذلك الشأن فى المقدمة الثالثة : فهى الأخرى ليست يقينية ولا برهانية . لماذا ؟ لأنها ليست محددة تجديدا واضحا .

وينهى ابن رشد نقده لهذا الدليل بأنه ليس برهانيا ولا يلحق بالجمهور . لأن مقدماته لا تعدو أى لا تزيد عن كونها قياسا جدليا لا يرقى الى مستوى البرهان واليقين . وهذا عيب القياس الجدلي فيما يقول ابن رشد ، لأن مقدماته لا يشترط فيها الا أن تكون مشهورة فحسب (١) .

(١) دكتور عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد : طبعة القاهرة - الأولى - دار المعارف ١٩٧٠ م - ص ٦١ ، قلا عن تلخيص البرهان لابن رشد ص ٢٠٤ (مخطوطة) .

وتعليقنا على هذا النقد هو أن ابن رشد قيد أقام نقده هذا على أساس اعتقاده بقدم العالم... وبهذا استبعد أى تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو^(١)...

نقد ابن رشد لدليل المتكلمين

الثاني : دليل الممكن والواجب

وذهب المتكلمون الى أن الوجود ينقسم الى ممكن وضروري ،
والممكن لا بد أن يكون له فاعل • ولما كان العالم ممكناً ، وجب
أن يكون الفاعل له واجب الوجود •

ومعنى هذا أن دليل المتكلمين يقوم على التفرقة تفرقة رئيسية بين
الممكن (العالم) والواجب (الله) • وقد ذهب كثير من المتكلمين الى
القول بهذا الدليل •

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على مقدمتين :

المقدمة الأولى هي : العالم بجنوع ما فيه جائز أن يكون على مقابل
ما هو عليه • فمثلاً يمكن أن تتحرك النار الى أسفل رغم أنها خفيفة ،
ويمكن أن يتحرك الحجر الى أعلى رغم أن طبيعته مكوّنة من التراب
والتراب من العناصر الثقيلة •

وواضح من هذه المقدمة أنها تقوم على ما يعتقد الأشاعرة بعدم
وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها • وإذا كان ابن رشد قد ذهب الى
تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فانه كان متوقفاً منه
بحض هذه المقدمة •

(١) عالج العراقي - المصدر السابق - ص ٦١ ، نقلاً عن مقدمة
موريسن بوريخ لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩ ، ١٠ •

ولذلك نراه يقول فيها انها مقدمة خطائية وليست مقدمة برهانية .
 لماذا ؟ قال : لأننا نرى في الكون وأجزائه عناية وغائية وعلاقة ترايطية
 بين كل موجود والموجود الآخر . وهذا لا يتفق طبعاً مع منطق الأشاعرة
 الذين يقولون بالجواز وعدم الضرورة .

فنقد ابن رشد هنا يستند إلى مبدأ أساسي عنده في فلسفته وهو
 أن الكون كله مشمول بقوانين حتمية صارمة لا تسمح بأي تدخل أو
 احتمال فيها . فهو باختصار لا يؤمن بالامكان واحتمال قلب طيائع
 الأشياء .

ويقول أيضاً أن ادراك الحكمة الالهية في مصنوعاته لا يتم الا اذا
 قلنا بالترابط الواقع بين اجزاء هذا الكون ومن ثم يمكننا اقامة
 الدليل على وجوده تعالى في سهولة ويسر ، عكس ما اذا قلنا بانفكك
 بين هذه الأجزاء . لأن هذا التفكك لا يدل على أى عناية الالهية
 والسبب في ضعف دليل الأشاعرة والتكلمين - هكذا يقول ابن رشد :
 هو أنهم ابتعدوا عن العقل ابتعاداً كبيراً .

فالْحِكْمَةُ الالهية تتمثل في الثبوت والضرورة لا التغير والجواز .
 لماذا ؟ لأن الحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على العقل . ولما
 ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وتكيفياتها كما تقول الأشاعرة
 في المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي
 المخلوقات وأيضاً كان يترتب على قولهم امكان أن يصبح كل فاعل
 ضائعاً ، وكل مؤثر في الموجودات خالفاً .
 وهذا كله ابطال للخلق والحكمة .

ويسخر من الأشاعرة قائلاً : أى حكمة كانت تكون في الإنسان
 لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأني بأي عضو اتفق أو غير
 عضو ، حتى يكون الابصار مثلاً يتأني بالاذن كما يتأني بالعين والشم

بالعين . كما يتأتى بالأثر . وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي
نسبى به نفسه حكيماً (١) .

هذا عن المقدمة الأولى قى دليل الإشاعة .
أما عن المقدمة الثانية فى هذا الدليل هى كالآتى :
الجائز محدث وله محدث . أى فاعل صيره باحدى الجائزين أولى
منه بالآخر (٢) .

قال ابن رشد : ان هذه المقدمة ليست يقينية وليست بينة بنفسها .
اذ لا يوجد برهان قطعى عند الإشاعة على استحالة قيام ارادة حادثة فى
موجود قديم . وذلك لأنهم يعتسدون على مبدئهم القائل بأن ما لا يظفر
عن الحوادث خلقت .

وقول ابن رشد عن هذه المقدمة بأنها ليست يقينية ولا بينة بنفسها
... لماذا ؟ لأن العلماء قد اختلفوا حولها . أعنى حول قول الإشاعة
ان الجائز محدث . ولقد حاول الامام الجوزى الملقب بامام الحرمين وهو
متكلم أشعري ... وكان أستاذنا للغة الى ... يقول قد حاول أن يبنى
هذه المقدمة على ثلاث قضايا : الا ان ابن رشد كعادته لم يترك هذه
القضايا أيضا دون تفنيد .

وهذه القضايا هى :

٢ - الجائز لا بد له من مخصص يجعله يأخذ الوصتين الجائزين
أولى منه بالثانى .

٣ - هذا المخصص لا يكون الا مريدا .
٣ - الموجود عن الارادة حادث .

(١) عاطف العراقى - المصدر السابق - ص ٦٤ . أخذنا من كلام
ابن رشد فى تهافت التهافت - ومناهج الأدلة .
(٢) مناهج الأدلة - ص ١٤٢ .

٢٤٨

(١٩٠٠ - الفكر الفلسفى)

وشرح أبو المعالي الجويني ذلك بقوله ان الجائز لا يأتي من فعل الطبيعة ابدا لأنها تفعل كلا الأمرين الجائزين لا احدهما . أما المريد فيفعل واحدا منها لأن له ارادة تخصص الشيء بأحد وجوهه

ويستدل الجويني علي خلق العالم الموجود عن الارادة بالقول بأن كون العالم في هذا الموضع الذي خلق فيه ، من الجو الذي خلق فيه أي الخلاء ، مماثل كونه في غير ذلك الموضع من الخلاء .

فاذا كانت الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة فاختصاص كل من الأجسام بما له من صفات جائز ، ولا بد في التخصيص من مخصص (١) .

أما تعريف الارادة الذي ذكره أبو المعالي فيوافق عليه ابن رشد لكن القول بأن العالم يوجد في خلاء يحيط به ، هو قول ليس يقيني أي غير بين بنفسه . اذ يترقب عليه أن يكون الخلاء قديما . وهذا ما لا يرضيه الأشاعرة ، اذ أنه اذا كان محدثا احتاج الي خلاء (٢) .

أما القضية الثالثة القائلة بأن الارادة لا يكون عنها إلا مراد يحدث فقال عنها ابن رشد انها ليست واضحة . وليست يقينية بينه وذلك لسببين هما :

ان الارادة متى حققت شيئا بالفعل أي خصصته كانت من المضاف اليه . فاذا كان هذا الشيء ، محدثا ، فتكبر الارادة محدثة واذا كان هذا الشيء قديما فتكون الارادة قديمة . وما دام المتكلمون قد وضعوا العالم حادثا ، لأنه مراد . فيترتب على ذلك أن تكون الارادة هي للأخرى حادثة . وهذا شيء لا يريد المتكلمون .

(١) المواقف للإيجي ج ٨ ص ٤ ، قلا عن الدكتور عاطف العراقي المصدر السابق ص ٦٦

(٢) مناهج الأدلة ص ١٤٧ - عاطف العراقي المصدر السابق ص ٦٦

الأمر الثاني هو : عدم وجود برهان قطعي عندهم باستحالة قيام
إرادة حادثة في موجود قديم . فقد هم يعتمدون على القول بأن ما لا
يخلو عن الحوادث حادث .

وواضح من هذا النقد أن ابن رشد قد بناء في فلا الدليلين
الذين نصيهما الإشاعة على وجود الله تعالى . على اعتقاده بالعلاقات
الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقديم العالم . كما يقوم أيضا
هذا النقد على أساس أن أدلة المتكلمين خطائية جدلية وليست برهانية
كما سبق أن ذكرنا .

ويقول ابن رشد في هذا الصدد أن المتكلمين يعتمدون على أدلة
جدلية وليست برهانية وهذا ما يسبب لهم كثيرا من المشكلات . فهم
كثيرون ما يعتمدون على أن النظر العقلي يساوي الجدل . وهذا ليس
صحيحا .

والنتيجة في رأيه أن أدلتهم لا تناسب الجمهور ولا تناسب الخاصة
أما أنها لا تناسب الجمهور فلأنهم أحاطوها بكثير من التقريرات
والتفصيلات التي يضعون عليها مسحة من المنطق لكي يدخلوا في الأذهان
أنها عقلية . مع أنها ليست كذلك .

وأما أنها لا تناسب الخلاصة فلأنها خلت من المقدمة اليقينية التي
هي مطلب البرهان الذي يناسب الخاصة .



الأدلة الشرعية على وجود الله

عند ابن رشد

بعد أن تم لابن رشد نقد الدليلين اللذين قدمهما المتكلمون على
وجود الله قال ابن الطريق الشرعي هو الطريق الصحيح . وهذا الطريق

هو المأخوذ من القرآن الكريم: منبشرة ، وترجع صحته الى أنه سهل وبسيط ولا يحتاج الى مقدمات ولا الى أعمال الذهن في تفاصيل معقدة ... كما أنه أيضا يناسب كل الناس غامتهم وخاصتهم على حد سواء .

بل ان الآيات فيما يذهب فيلسوفنا ابن رشد قد اتبعت طريق التمثيل بالشاهد لكي تكون أوقع عند الجمهور . فليخبر الله تعالى العباد بأن العالم وقع خلقه في زمان وأنه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف في الشاهد مكون الا بهذه الصفة . فانه يخبر عن حاله قبل تكون العالم بقوله تعالى : « وكان عرشه على الماء » « ثم استوى الى السماء وهي دخان » .

وعنده أن الأكلة التي تؤخذ من الشرع على وجود الله تعالى ثلاثة هي :

١ - دليل الحركة : ومعناه ان العالم يتحرك أى يتغير وهذا يستلزم وجود محرك أول لا يتحرك غير مادي هو الله تعالى ، لكن ابن رشد وان كان يتابع أرسطو في هذا الدليل الا أنه لا يقول مثله بأن حركات الأفلاك السماوية قديمة بل هو يرى أن الأفلاك وحركتها مخلوقة وحادثة (١) .

٢ - دليل العناية : وهو يقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان وأنها من قبل فاعل قاصد .

٣ - دليل الاختراع : أي أن خلقه الموجودات مخترعة . وهذا نلمسه في أن الجماد يحدث فيه الحياة ، فنعلم أن هاهنا موجد للحياة - وأن لكل مخترع مخترع ولذلك فمعرفة سائر المخترعات تؤدي الى معرفة الله تعالى .

الصفات الالهية وموقف ابن رشد منها

أولاً : العلاقة بين الذات والصفات :

ابن رشد ينكر هنا أيضاً منهج الأشاعرة الذي اتخذوه في مجال الصفات الالهية ، فمنهجهم جدلي لا برهاني كما يقول وهو مثلهم يؤمن بوجود صفات لله تعالى . وهو في دراسته لموضوع الصفات ينقد اتجاه كلا من الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات والمعتزلة الذين يوحّدون بين الذات والصفات قائلاً ان كلا الاتجاهين لا يرقى الى مستوى البرهان ولا يتفق مع اتّهام الجمهور

وهو يتهم الأشاعرة بأن رأيهم يؤدي الى تجزئ الكثرة على المبدأ الأول طالما أنهم يجعلونه ذاتاً وصفاتاً ، كما يلزمهم انه يكون الخالق جسماً لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حالة الجسم . وذلك لأنهم قالوا ان الله تعالى عالم يعلم زائد على ذاته . وحى بعبارة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد (١)

وذلك خطأ في نظره لأنه في هذه الحالة سيشتبه قولهم قول النصارى . . . والرأي عنده ان الصفات يمكن اعتبارها مضافة أو مملوكة أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثير هذه الصفات

ولكن لماذا يعتبر الصفات مضافة أو مملوكة أو متوهمة ؟ الجواب لأنه يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وبخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل

(١) الأشعرى يذهب الى أن اثبات الصفات لله يدل على وجود هذه الصفات متميزة - عاطف العراقي - المصدر السابق - ص ١١٠

وأما اذا كانت بالقوة فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحد بالفعل كثيرا بالقوة (١) .

والواقع أننا نجد مؤثرات فلسفية أرسطية واضحة جدا عند ابن رشد تتجلى في ذهابه الى أنه لا يمكن وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها . وخاصة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل .

وهو ينقد المعتزلة في توحيدهم بين الذات والصفات قائلا ان هذا يمسد عن المعارف الأولى بل هو ضدها . وهو نقد لا يجعله قريبا من الأشاعرة ، لماذا ؟ لأنه يرى أن الأشياء التي هي صورة في غير هيولى فإن الوصف والموصوف يرجعان فيها الى معنى واحد في الوجود وإن كانا في الاعتبار اثنين . أعني وصفا وموصوفا . . . (٢) .

ثانيا . الصفات نفسها :

قال المتكلمون بجملة صفات لله تعالى . وقد ذكروا أنها :

الوحداقية - العلم - الحياة - الارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر .

وابن رشد يرى أن في أدلة الأشاعرة على الوحداقية ضعف يجعلها أدلة غير صحيحة لضعف أساسها لأنهم يعتمدون على دليل أطلقوا عليه اسم دليل الممانعة أو التمانع . وذلك لأنه لا يجرى مجرى الطبع . لأنه لا يعد برهانا ولا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع أن يفهمه وان فهمه فلا يقتنع به .

ووجه ضعف هذا الدليل في نظر ابن رشد أنه اعتمد على تجويز الخلاف بين الالهيين . لكن لم لا يجوز أيضا اتفاقهما ؟

(١) غاطف العراقي - المصدر السابق - ص ١١٢

(٢) المصدر السابق - ص ١١٨

ولكن ابن رشد غاب عنه أنهما ان اتفقا كان معنى ذلك وقوع مقصور واحد بين قادرين متفقين من كل وجه . وهذا بمحال . أعنى وقوع مقصور واحد بين قادرين . فينتفى التعدد وتوجه الاستحالة أن المقصور الواحد الواقع تحت قادرين ، يكفى فى وجوده أو عدمه أحدهما فلماذا الاشتراك فان اشترك كل منهما فيه فيجب أن تقع قدرة كل منهما على نفس النقطة التي وقع عليها قدرة الثاني . والا ظهر الاختلاف ووقوع قدرة أحدهما على نفس نقطة قدرة الثاني تحصيل حاصل . وتحصيل الحاصل محال .

وبذلك يكون لقد ابن رشد هنا فى غير محله . هذا من جهة . ومن جهة أخرى . فانه فى نفسه هذا قد ذهب مذهب فلسفة أرسطو فى بعض جوانبها .

* * *

موقف ابن رشد

من مسألة علم الله تعالى

وهى المسألة التى كفر الغزالي بها الفلاسفة ضمن مسائل أخرى مشهورة . فما هو موقف ابن رشد منها ؟

ابن رشد يعترف ويسلم بما يسلم به المتكلمون وسائر المسلمين من أن الله تعالى عالم بكل شيء . غير أنه يقول أنبي مع تسليمي بأنها صفة قديمة غير أني أقول لا ينبغي التعمق فى هذا فيقال بما يقوله المتكلمون: من أنه تعالى يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم لأن ذلك يستتبع أن يكون العلم على حالة واحدة مع اختلاف المعلوم . وهذا غير معقول . والشرع أيضا لم يصرح به ، بل صرخ بالله تعالى عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على أنه قد كان . وعالم بأنه قد تلف فى وقت تلفه . وانما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون من العلم فى الشاهد غير هذا .

ومن أجل ذلك ينقد ابن رشد الطريق الذي سار فيه علماء الكلام من جعلهم هذا الموضوع موضوع جدل بينهم في حال المناظرة فضلا عن أن يشب في كتاب • لماذا ؟ لأن أقهام الجمهور لا تنتهي الى مثل هذه الدقائق • لأن الخوض معهم في هذه الأمور يبطل معنى الألوهية عندهم • ولذلك كان الخوض معهم في هذا العلم مجرما عليهم •

هذا ويعيب ابن رشد على المتكلمين قولهم ان الله تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها بعلم قديم على ما ستكون عليه ، فاذا حدثت فإن علمه عند حدوثها لم يتغير ، بل ظل كما هو • ويقولون ان ذلك مكابرة منهم • وهو يقصد الغزالي بالذات لأنه هو الذي ضرب على ذلك مثلا في (تهافت الفلاسفة) من أنه الله تعالى اذا علم (مثلا) دخول زيد بغداد غدا في الساعة الثانية عشر ظهرا ، فاذا جاء الغد ودخل زيد المدينة في ذات الساعة المحددة ، فان علم الله تعالى لم يتغير • بل هو هو •••

ثم يقول للغزالي مصرا باسمه انه أخطأ عندما قال ان الفلاسفة يروونه أن الله لا يعلم الجزئيات أصلا • ويرد عليه ابن رشد قائلا انه تعالى يعلمها بعلم غير مجافى • لعلمنا • وذلك لأن علمنا معلوم تابع للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله بالوجود مقابل لهذا ، فانه علة للمعلوم الذي هو الوجود ، فمن شبه علمنا بعلم الله • فذلك غاية الجهل (١) •

بعبارة أخرى : وجود الوجود علة لعلمنا - أما العلم القديم فهو سبب وعلة للموجود ، ويقول ابن رشد أيضا ان من قاس العلم القديم على العلم المحدث الذي هو علمنا ، فقد قاس الغائب على الشاهد • وهذا خطأ •

فلو قيل بأنه اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له . ووجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث العلم القديم .

وهنا تناقض ابن رشد ، لأنه فيما مضى من كلام صرح بأن من يقول بعدم تغير العلم اذا تغير المعلوم يكون مكابرا . . .

مشيرا بذلك الى رأى الأشاعرة ومنهم الغزالي - وهنا يأتي ويقول بأن العلم الالهي لما كان مختلطا عن العلم البشري ، لأنه (الالهي) سبب في وجود المعلومات وحينئذ فإن تغيرها (المعلومات) لا يفيد تغيرا في ذات الله

الحق أن ابن رشد هنا ضعيف في موقفه . لأنه غاد الى رأى الأشاعرة ومنهم الغزالي حين قال : ان العلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، قال : وذلك غاية التنزيه (١) .

وأما مسألة علم الله تعالى بالكلية لا الجزئية التي آثارها الغزالي وقال ان الفلاسفة كفروا بذلك فيرد عليه ابن رشد قائلا : « ان الفلاسفة قالوا ان الله لا يعلم الجزئيات بعلم كعلمنا ، بل وحتى الكلليات لأنه تعالى كما سبق القول هو السبب في حدوث الموجودات .

ولذلك أدى البرهان الى أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلّي أو بجزئي . لماذا ؟ لأنه كما سبق القول (علمه تعالى سبب الموجود ، أما الموجود فسبب لعلمنا) .

وأيضا فلأن العلم الكلي يسمى علما بالقوة ، وعلم الله تعالى

لا يجوز أن يقال فيه علم بالقوة • وأصح من ذلك ألا يكون علمه جزئياً ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم • فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي هو مقابله (١) •

وفلاحظ هنا أن ابن رشد يقصد تنزيه علم الله عن أن يكون مشبها لعلمنا وذلك حسن منه • لكنه يقول في الوقت نفسه إن الله لا يعلم الجزئيات لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم • • • فهذا منه كلام فاسد • ويتعارض ما سبق أن ذكره من أن الله تعالى لما كان سبباً في وجود الموجودات فهو من ثم يعلمها • • •

ثم تناقض مرة ثالثة حين قال إن علم الله تعالى لا يدرك كقيسته إلا هو • ثم عاد فقال إن الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه — أنه يعلمها ولا يعلمها •

فكيف يقول الله علمه تعالى لا يدرك كقيسته ، ثم يأتي بعدها ويقول إن الله لا يعلم الكليات والجزئيات • • • ؟! أليس هذا دخلاً في شرح كيفية العلم الإلهي ، وهو ما سبق أن نقاه ؟!

قدم العالم عند ابن رشد

يتصور ابن رشد العالم على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل وأنه في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه •

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ج ٣ ، ص ١٧٠٧ ، ١٧٠٨ ،
وتهافت التهافت ص ٦٠ ، ٨٥ ، ٨٦ ، نقلاً عن الدكتور عاطف العراقي —
المصدر السابق ص ٩٢

— وانظر أيضاً : العقاد : ابن رشد — ضمن موسوعة العقاد —
ج ٩ دار الكتاب اللبناني ص ٣٩٨

والفلاسفة القائلون بقدوم العالم مثل أرسطو قالوا إن العنيد في ذلك هو أن العالم متعلق بإرادة الله - وإرادة الله قديمة لا تراخي لها تريد ، وأن العالم لم يسبقه زمان . لأن الزمان من حركته .

أما ابن رشد فيقول إن الاختلاف الواقع هنا بين المتكلمين من الأشعرية ، وبين الحكماء راجع إلى الاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه . . . وهذه حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء ، والأرض فهذا الصنف اتفق القدماء والأشاعرة على تسميته محدثا .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود ولم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان . وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقين على تسميته قديما . وهذا الموجود يدرك بالبرهان وهو الله تعالى .

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره . والكل متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم .

فالمتكلمون يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء بمقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل .

وأما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي ، فالتكلمون
 يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته . وأرسطو وفرقة
 يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل . فهذا الموجود الآخر الأمر فيه
 بين أنه قد أخذ شيئا من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود
 القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من
 شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث
 سماه محدثا .

وهو في الحقيقة ليس محدثا ولا قديما حقيقيا .

وواضح من كلام ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق
 الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم
 وجدا معا ، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله
 ولا راد لمشيئته . وليس لها ابتداء . فالعالم قديم وله غلة عند ابن رشد .
 — زينب الخضيرى — أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى —
 ص ٢٢٦

فقال الغزالي أن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضى وجود
 الزمان بينهما وهو قول في غاية السداد ، لأن الزمان وجد مع وجود
 العالم (١) .

المعالم عند ابن رشد

قال ابن رشد أن الشرائع كلها متفقة على أن للنفس من بعد
 الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ، ولكنها تختلف في صفة ذلك .

ثم قال إن الشريعة الإسلامية هي أكمل الشرائع في توضيح
 ذلك . وما ذلك إلا لأنها قد مثلت هذا الأمر (البعث) للجمهور

(١) العقاد — ابن رشد : دار الكتاب اللبناني — ص ٣٩٨
 (الموسوعة) ج ٩

بأسلوب جسماني أقرب الى أفهامهم * وغير الجمهور وضعت طريقا
أخرى *

ثم ذكر أن أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاءت به الشريعة
بشأن أحوال المعاد انقسموا الى ثلاث فرق :

فرقة رأت أن البعث سيكون هو بعينه لذلك الوجود الذي في
الدنيا ولا فارق بين الاثنين الا في الدوام للوجود الأخرى والانتقطاع
للوجود الدنيوي *

وطائفة أخرى رأت أن الوجودين متباينين :

وهذه انقسمت الى قسمين : طائفة تقول بأن الوجود الممثل بهذه
المحسوسات هو روحاني * وانما مثل باللفظ فيه اشارة الى أنه
جسماني لتقريب معناه الى عقول الجمهور * ولهذه الطائفة حجج كثيرة
من الشريعة *

وطائفة رأت أنه جسماني : لكن الأجسام هنالك (أي في الآخرة)
مخالفة للأجسام هنا * ولين عباس يشبه أن يكون من اتياع هذا
الرأي لأنه قال : (ليس في الدنيا من الآخرة الا الأسماء) فيما يرويه
عنه ابن رشد نفسه *

ثم عقب على ذلك بقوله : ويشبه أن يكون هذا الرأي هو اليق
بالقواضئ * وعلى ذلك بأنه مسلم من مشكلات - كثيرة لو قلنا أن
نفس الجسم الذي كان في الدنيا يعاد *

ثم قال عقب ذلك * * * « والحق أن في هذه المسألة فرض كل
انسان ما أدى اليه نظره فيها * بعد ألا يكون نظرا يفضي الى ابطال
الأصل جملة ، وهو انكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد
يوجب تكفير صاحبه * * * » (١) *

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الإذلة - ص ٤٧ ، ضمن مجلد

.. وفي هذا رد على تكفير الغزالي للفلاسفة . وكأنه يقول له ، مهلا :
لا تسرع بتكفيرهم فإن هذه المسألة فيها آراء ... وكل مجتهد ...

خلود النفس عند ابن رشد .

يعتقد ابن رشد بأن الخلود يكون للنفس مجتمعة .. وليس
لنفس واحدة .. لأن النفس عنده يدخل فيها العقل .. وهو الخالد لأنه
مجرد .. وخلوده هو أن يتحرر من النفس الحيوانية التي كان معها في
الدنيا في الانسان .. ومات بموت البدن . لكن يبقى الجزء الناطق
فيها إذ أنه لا يقبل الغناء فتكون له سعادة في المعاد تشبه سعادة
القناء في الله التي يؤمن بها الصوفية .

كذلك يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام
عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء (١) ...



نظرية العقول عند ابن رشد

● العقل الانساني — هو آخر سلسلة الأفلاك — هو صورة غير
مادية أبدية منفصل من الآحاد متحد في جملته . وهذا العقل هو العقل
الفعال والعقل الهولاني أو العقل الممكن معا . والعقل الانساني في
أفراد النوع البشري جميعا واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص ولا يتغير
بتغير الذات . وهو النور الذي يضيء النفوس البشرية ، ويكفل للبشر
مشاركة لا تتبدل في الحقائق الأبدية .

— واحد من فصل المقال ، تحقيق الدكتور جورج فضل الخوراني —
لبنان ١٩٥٩ م .

— وانظر أيضا : الكشف عن مناهج الأدلة — مع فصل المقال في

مجلد طه القاهرة الثانية ١٩١٠ م ، ص ١١٨

(١) العقاد — ابن رشد — ص ٤٠٣

● والمعرفة العقلية في الانسان الفون تجرى على النحو الآتى :

فالعقل بتأثيره فى أشكال الجواس التى تخص كل انسان يُنصّل بذلك الانسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلّات المتعددة . وأول درجة من درجات هذا العقل تحدث فى الانسان ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل فى مدركات العقل العام المتحد .

● وهناك اتصالات أخرى بين عقل الانسان والعقل العام ، وهى الاتصالات التى تأتى من ادراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتى من المعرفة اللدنية ووحى النبوة ،

● ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية ، ويقضى كل شىء فى الانسان إلا عقله الذى ليس هو بجوهر مستقل ، بل هو عقل النوع البشرى كل عام فى جميع آحاده (١) .

موقف ابن رشد من الخلق من العدم :

عند المتكلمين : الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعنى بايجاد شىء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعاً .

● أما عند الفلاسفة : فعل الفاعل ليس شيئاً غير اخراج ما هو بالقوة الى أن يصير به بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجود فى الطرفين : أما فى اليجاد فنقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عنده . وأما فى الاغدام فنقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أنه يحدث عنده .

(١) موريس ولف : تاريخ فلسفة العصور الوسطى نقلا عن

العقاد : ابن رشد — ص ٣٩٢

● فالخلق عند ابن رشد هو تحويل ما بالقوة الى الفعل ، وهذا يستلزم وجود مادة قديمة هي التي تتعاقب عليها الصور التي هي أيضا أنزلية عند ابن رشد مثل المادة والله عند ابن رشد اله صانع فعله حركة . . وهذا هو معنى الخلق عند ابن رشد ، أى أنه عبارة عن تحريك المادة الموجودة أصلا لاجراء ما بها بالقوة الى الفعل . فهو (أى الخلق) متفردة ليس بمعنى الابداع أى اليجاد من العدم ، بله بمعنى اليجاد أو التكوين (١) .

● فالعالم قديم زمانا وان كان له علة خالقة هو الله الذى لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث (٢) .



تعليق عام على فلسفة ابن رشد

لا شك أن ابن رشد خالف العقيدة الإسلامية فى المسائل الثلاث التى ذكرها الغزالي . وهى : القول بقدم للعالم ورأى ابن رشد ههنا واضح كل الوضوح صريح كل الصراحة . والقول بأن علم الله تعالى بالجزئيات هو علم بها عن طريق الكليات . . . وما يتضمنه ذلك من لزوم أن لا يعلم الجزئى المعين الواقع فى لحظة معينة ومكان معين . . . وفى هذا مخالفة للشرع . . .

كذلك قوله بأن البحث للأرواح . رغم دفاعه عن رأيه بأنه اجتهد فى هذه المسائل الثلاث التقليدية المعروفة .

ولكن هنالك أيضا مسألة أخرى مكتملة لرأيه فى الخلود يذكرها لأنها ربما خفيت على بعض القارئى لفلسفة هذا الرجل . وهى قوله : بأن النفوس الجزئية المتكثرة فى الأفراد فانية وليس خالدا الا العقل الانسانى العام . . . وهو رأى ذهب اليه بعد ابن رشد الفيلسوف الفرنسى أوجست كوت . . .

(١) زينب الخضيرى - المصدر السابق - ص ٢٢٨

(٢) المصدر السابق - ص ٢٣٥

وقول ابن رشد هذا يعتبر متسقاً مع رأيه في بقاء العالم الى الأبد
أى أنه قديم ولا يعنى (أزلى - أبدي) : وكونه أبدياً ربما توجد في
نصوص الشرع نصوص ظاهرها يؤيد ذلك ... أما كونه قديماً فهذا
ما لا يوجد دليل صريح عليه ...

وبذلك ينتهى بنا الكلام هنا ... والله ولى التوفيق



خصائص الفلسفة الإسلامية

- ١ - هي فلسفة دينية روحية .
- ٢ - هي فلسفة عقلية .
- ٣ - هي فلسفة توفيقية .
- ٤ - هي فلسفة وثيقة الصلة بالعلم .

أما أنها دينية فلأنها تقوم على أساس من الدين الذى نشأت فيه
وهو الاسلام- سواء كانت فلسفة الفلاسفة المخلص أم مدارس المتكلمين
كما هو الشأن لدى النظام (توفى ٨٤٥ م) وأبى الهذيل الملاف
(ت ٨٤٩ م) وغيرهما .

وهي دينية في موضوعاتها . اذ تبدأ بالواحد وتحلل فكرة الالهوية
تحليلاً شاملاً دقيقاً لم تسبق اليه .

وهي بهذا الطابع الدينى والروحي استطاعت أن تقترب من الفلسفة
المدرسية (فلسفة العصور الوسطى) بل وإن تتلاقى مع بعض الفلسفات
الحديثة والمعاصرة .

وأما أنها فلسفة عقلية : فلأنها تعقد بالعقل اعتداداً كبيراً وتعول عليه
التحويل كله في تفسير مشكلة الالهوية ، والكون والافسان . فواجب
الوجود عقل محض ... والعقل البشرى قوة من قوى النفس ويسمى
النفسى الناطقة ... وبهذا العقل نعلم ونبرهن ... وبه نكشف الحقائق
العلمية . وأشهر من أبرز التيار العقلى في الاسلام هم الفلاسفة

والمعتزلة ويقترب منهم الاسماعيلية وبعض المتصوفة المتفلسفين أمثال :
السهروردى (ت ١١٩١ م) وابن عربى (ت ١٢٤٠ م) وابن سبعين :
(ت ١٢٧٠ م) .

وأما أنها فلسفة توفيقية : فلأنها كانت توفق بين الدين والفلسفة .
وذلك واضح لدى فلاسفة الاسلام جميعا ، ابتداء من الكندى ومرورا
بالفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما أنها فلسفة توفيقية أيضا لأنها كانت توفق بين الفلاسفة بعضهم
وبعض . وذلك على نحو ما فعله الفارابى من محاولة التوفيق بين آراء
أفلاطون وأرسطو فى كتابه المسمى (الجمع بين رأى الحكيمين :
أفلاطون الالهى وأرسطو) وكما حدث من توفيقهم بين الفلاسفة
الآخرين الذين عرفهم المسلمون .

وقد تأثر بالمسلمين فى نزعتهم التوفيقية هذه فلاسفة آخرون
مسيحيون ويهود . مثل توما الأكوينى وألبير الكبير من المسيحيين ،
وابن ميمون من اليهود وغيرهم .

وأما أنها فلسفة وثيقة الصلة بالعالم : فذلك لأن فى الدراسات
الفلسفية علما وقضايا علمية كثيرة . وقد عالج فلاسفة الاسلام مسائل
كثيرة فى الطبيعة ، كما عالجوا مسائل فى الميتافيزيقا سواء بسواء .
وموسوعة ابن سينا الفلسفية على سبيل المثال تحتوى فى جزئها الخاص
بالتطبيعات مسائل علمية كثيرة مثل علم النفس والحيوان والنبات
والجيولوجيا . كما أنه فى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب
والفلك والموسيقى .

وفلاسفة الاسلام أنفسهم بينهم مبرزون (عباقره) فالكندى مثلا
عالم فى الرياضيات ، قبل أن يكون فيلسوفا . واجتهد فى تطبيق
الرياضيات على الفلك والطبيعة والطب ، بل والميتافيزيقا أيضا ، حيث

برهن على وجود الله تعالى برهنة رياضية • كما عول على التجربة •
وأبطل صنع الذهب والفضة من غير معدنهما •

وللفارابي بحوث في الهندسة ، وعلم الجبل (الميكانيكا) كما
أنه أول من وضع موسوعة موسيقية في العالم نظريا وعمليا • وله فيها
مؤلف ضخمة تبلغ صفحاته ما يزيد على الألف صفحة وهو موجود
ومطبوع •

وابن سينا في الطب ••• والرازي أبو بكر في الطب والكيمياء
كلاهما فيلسوف •••••

ولا نستطيع أن نسوق كل الأسماء الالامعة في عالم الفلسفة عند
المسلمين فذلك ليس مكافئ هنا •••••

لذا نكتفي بهذه الاشارة السريعة ، ومن أراد المزيد فعليه بالكتب
المتخصصة في هذا الشأن ومنها كتاب : عبد الحليم منتصر ، فضل
العرب على الحضارة الأوروبية • وغيره (١) •••••

(١) رجعنا في كتابه هذه المادة الى كتاب الدكتور ابراهيم
مذكور (أستاذنا) : في الفلسفة الاسلامية — منهج وتطبيقه ج ٢ ،
ص ١٥١ وما بعدها •
والى كتاب الدكتور عبد الحليم منتصر المذكور اسمه في أعلا
هذا الكلام •

المراجع

- الأدهواني (أحمد فؤاد : معاني الفلسفة — طبعة الحلبي — القاهرة سنة ١٩٤٧
- الطويل (توفيق) : أسس الفلسفة — دار النهضة العربية — القاهرة سنة ١٩٩٠
- أمين (أحمد) : قصة الفلسفة الحديثة .
- أمين (أحمد) : فجر الاسلام — الطبعة الثانية عشرة — القاهرة سنة ١٩٧٨
- هويدى (يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية — القاهرة — مطبعة النهضة المصرية سنة ١٩٦٥
- محمود (عبد الحليم) : التفكير الفلسفى فى الاسلام —
- أبو ريان (محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام — الاسكندرية — سنة ١٩٨٣
- ابن هشام : السيرة — طبعة المطبعة الحديثة — القاهرة — سنة ١٣٣٩ هـ .
- على (جواد) : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ح ٨
- الشهرستانى : الملل والنحل — تخريج فتح الله بن بدران — الأجلو المصرية .
- عبد الرازق (مصطفى) : التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الاسلام .
- النشار (على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .
- ابن النديم : الفهرست — طبعة طهران — ١٣٩١ هـ (١٩٧١ م) .
- أمين (أحمد) : ضحى الاسلام .
- القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء .
- أوليرى : مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب ترجمة عباس حسان .
- الأدهواني (أحمد فؤاد) : الفلسفة الاسلامية .

- أبو رييدة (محمد عبد الهادى) : ناشر رسائل الكندى الفلسفية
القاهرة — سنة ١٩٥٠
- ولى الدين شاه (عبد الرحمن) : الكندى وآرائه الفلسفية —
باكستان — سنة ١٩٧٤
- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم
الثانى •
- صاعد : طبقات الأمم •
- الكندى : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى •
- العراقى (محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق — طبعة
سادسة — دار المعارف — القاهرة — سنة ١٩٧٣
- الأشعري : مقالات الاسلاميين •
- البار (محمد على) : المسلمون فى الاتحاد السوفيتى عبر
التاريخ — دار الشروق — سنة ١٩٨٣
- الفارابى (أبو نصر) : آراء أهل المدينة — تحقيق البيرنصرى نادر
طبع بيروت •
- السياسة المدنية — تحقيق : فوزى مبرى
- فجار — بيروت •
- فصول المدنى — نشر م. دتلوب •
- تحصيل السعادة — نشر حيدر آباد •
- التنبيه على سبيل السعادة — حيدر آباد •
- الملة الفاضلة — نشر محسن مهدى —
بيروت •
- فواميس أفلاطون — نشر دتلوب •
- الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس — نشر محسن مهدى —
بيروت — سنة ١٩٦١
- الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس — نشر محسن مهدى —
- الفارابى : مجموع رسائل — نشر حيدر آباد •

- وافي (على عبد الواحد) : المدينة الفاضلة للفارابي — دار
عكاظ — سنة ١٩٨٤
- قنواقي (جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا •
ابن سينا : الشفا •
- النجاة — طبع محيي الدين صبرى الكرى — القاهرة
• بدون تاريخ
- تسع رسائل فى الحمة والطبيعات •
- رسالة أضحوية فى أمر المعاد •
- القافون •
- الاشارات والتنبيهات — بشرحى الرازى والطوسى •
- العقاد (عباس) : ابن سينا : دار الكتاب اللبنانى ضمن موسوعة
العقاد •
- خليف : المدخل الى الفلسفة •
- العراقى (محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا —
القاهرة — دار المعارف •
- الايجى (عضد الدين) : المواقف •
- العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل •
- حسن (ابراهيم حسن) : تاريخ الاسلام السياسى — بيروت •
- النزالى : تهافت الفلاسفة — تحقيق سليمان دنيا •
- الاقتصاد فى الاعتقاد •
- المنقذ من الضلال •
- العراقى (عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق — دار المعارف —
القاهرة •
- دنيا (سليمان) : محقق وناشر تهافت الفلاسفة •
- أمين (أحمد) : حى بن يقظان — دار المعارف •
- ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة
من الاتصال •

- ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة في بيان عقائد الملّة •
- تهافت التهافت •
- العقاد : ابن رشد — ضمن موسوعة العقاد — دار الكتاب اللبناني •
- العراقي (عاطف) : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد — دار المعارف •
- مزروعة (محمد محمود) : أضواء على المنهج النقدي لابن رشد •
- قاسم (محمود) : محقق الكشف عن مناهج الأدلة •
- مذكور (ابراهيم بيومي) : في الفلسفة الإسلامية •

* * *

محتويات الكتاب

الصفحة	
٧	مقدمة
١٣	الباب الأول : مقدمة عامة
١٥	الفصل الأول : مقدمة عامة
١٦	التعريف اللغوي للفلسفة
١٧	عصور الفلسفة
١٧	العصر القديم
٢٢	العصور الوسطى
٣١	خصائص البحث الفلسفي
٣٥	الفصل الثاني : مقدمات الفلسفة الإسلامية
٣٧	مظاهر الحياة العقلية عند العرب ٥٠٠٠ قبل الإسلام
٤٧	عند ظهور الإسلام
٥٦	الترجمة
٦٥	الباب الثاني : فلاسفة الإسلام
٦٩	الكندي
٧٤	عصره
٧٧	الكندي والمعتزلة
٧٨	ما حدث للكندي أيام المتوكل
٧٩	مصنفاته
٨٠	فلسفته
٨٣	موقف الكندي ومفكرى الإسلام من الفلسفة اليونانية
٨٢	موقف الكندي من الفلسفة الاغريقية
٨٥	التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي
٣١٣	

الصفحة

٩٨	برهان حدوث العالم عنده
١١٣	وجود الله تعالى عند الكندي
١١٧	صفات الله تعالى عنده
١٢٠	نظرية المعرفة عند الكندي
١٢٧	الكندي والأخلاق
١٣١	الفصل الثاني : الفارابي
١٣٢	موطنه ومولده
١٣٨	صلة الفارابي بفلاسفة اليونان
١٤٠	فلسفته
١٤٣	مذهب الفارابي الفلسفي
١٤٩	كيف وجد العالم في نظر الفارابي
١٥٣	درجات العقل في الانسان عند الفارابي
١٥٤	نظرية الاتصال
١٥٦	الجانب الاجتماعي والسياسي في فلسفة الفارابي
١٥٩	رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي
١٦٢	المدين الغير فاضلة عنده
١٦٥	موقف الفارابي من الخلود
١٦٧	تعليق عام على فلسفة الفارابي
١٧٥	الفصل الثالث : ابن سينا
١٧٩	مصنفاته
١٨٢	فلسفته
١٩٣	البراهين الدالة على وجود النفس عنده
١٩٨	خلود النفس عنده
٢٠٣	الفلسفة الالهية عنده
٢٠٨	عدم العالم وحوثه عنده
٢١٢	بين ابن رشد وابن سينا

الصفحة	
٢١٤	التصوف عنده
٢١٧	الفصل الرابع : الغزالي
٢٢١	مصنفاته
٢٢٢	الغزالي والفلسفة
٢٣١	ردود الغزالي على الفلاسفة
٢٤٠	مناقشة الغزالي للفلاسفة
٢٤٩	خاتمة بين الغزالي وآئمة فلاسفة العصر الحديث
٢٥٣	الباب الثالث : الفلسفة في المغرب الاسلامي
٢٥٥	الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي
٢٥٩	الفصل الأول : ابن باجة
٢٦٠	تدبير المتلحد
٢٦٠	رسالة الوداع
٢٦٣	الفصل الثاني : ابن طفيل
٢٦٩	الفصل الثالث : ابن رشد
٢٧١	شهرته
٢٧١	مصنفاته
٢٧٢	المنهج الفلسفي عنده
٢٧٧	التوفيق بين الحكمة والشريعة عنده
٢٨٢	موقف ابن رشد من الحشوية
٢٨٤	هدد ابن رشد للأشاعرة
٢٩٣	الصفات الالهية وموقف ابن رشد منها
٢٩٨	قدم العالم عند ابن رشد
٣٠٠	المعاد عنده
٣٠٤	تعليق عام على فلسفته
٣٠٥	خصائص الفلسفة الاسلامية
٣٠٨	المراجع
٣١٥	

رقم الايداع ٨٣٠٩ / ٩١

دار الفکر والنشر

